مسيحية ضد الإسلام

حوار انتهى إلى الإخفاق

مسيحية ضد الإسلام: حوار انتهى إلى الإخفاق
تأليف: لودفيغ هاغِمَن
ترجمة: محمد جديد
مراجعة: زياد منى
تقديم: د. رضوان السيد
التدقيق اللغوي: أيمن شنار
تصميم الغلاف: نبيل الملح
إخراج: زياد منى. **إخراج إلكتروني**: محمد غيث الحاج حسين
الطبعة الأولى: (2004 م)
قَدْمُس للنشر والتوزيع
ص ب 6177
دار المهندسين (5090) الفردوس
دمشق، سورية.
هاتف: (+11-963) 222 9836
برّاق: (+11-963) 224 7226 – 442 7393
جوال: (+094 - 517 167)
بريد إلكتروني: (cadmus@net.sy)
لقراءة كتب الدار ومنشوراتها على (الشبكة) انظر صفحة الدار ‹www.cadmus-books.com›
التوزيع خارج سورية:
شركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص. ب: 113/6435
شارع الحمرا، بناية رسامني
بيروت، لبنان.
هاتف: (+961-1) 750 054
برّاق: (+961-1) 750 053
لابتياع الكتب على (الشبكة) انظر: (www.alfurat.com)
الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.
عدد كلمات هذا الكتاب: (52791) كلمة تقريبًا.
تأشيرة الرقابة: بتاريخ .
الثمن(6) يورو؛ (250) ليرة سورية

لودفيغ هاغِمَن

مسيحية ضد الإسلام

حوار انتهى إلى الإخفاق

ترجمة: محمد جديد

مراجعة: زياد منى

تقديم: رضوان السيد

قَدْمُس للنشر والتوزيع

http://www.cadmus-books.com
http://www.cadmusbooks.net

أول مكتبة من نوعها @ ‹الشبكة›

لابتياع نسخ الكترونية من إصدارات قَدْمُس

http://www.arabicbook.com

المحتوى

ملاحظاتُ الناشر على النصِّ والَمراجِع في الكتاب

* المادة اللغوية بين الأقواس المزدوجة « » تشير إلى أنَّ النصَّ مقتبسٌ .
* المادة اللغوية المكتوبة بين '' تشير إلى أنها اقتباس ضمن اقتباس آخرَ .
* المـادة اللغويـة بـين قوسين منفردين ‹ › تشير إلى المصدر الذي اقتبست منه النصوص المقتبسة.
* المـادة اللغويـة بـين الفواصـل المقلوبة " " تعني أنها اعتراضٌ على المحتوَى، من الكاتب الأصلي إذا كان النصُّ مقتبسًا ، أو من مؤلِّف الكتاب .
* المـادة اللغوية بين قوسين كبيرين [ ] تشير إلى أنها ليست موجودة في النص الأصلي أو مؤلف الكتاب.

قَدْمُس للنشر والتوزيع

تقديم

عـدَّ ريتشـارد سـوذرن (Richard Southern) دارس العصـور الوسطى البارز، القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حقبة التعقل والأمل في العلاقات المسيحية- الإسـلامية[1]. وهو عندما ذهب لذلك، استنادًا لدالفرني[2] وآخرين، ما كان يقصد انفتاحًا من جانب المسلمين، الذين كانوا لا يزالون يعانون من الهجمات الصليبية عـلى ديـارهم، كمـا كانوا يعانون من ضغوط حروب "الاسترداد" بالأندلس. بل كـان يـرى، مثل دالفرني من قبل، ودانييل من بعد[3]، أنه وبالتساوق مع الأساطير والأوهـام حـول الإسـلام والمسـلمين، ظهـرت محـاولات جـادة، ولأول مرة، لفهم الإسلام، ولمخاطبة المسلمين، وتُرجم القرآن، وظهرت مدارس للترجمة عن العربية، وازدادت رحلات المبشرين والمستطلعين وزياراتهم[4].

ذكـر بطـرس (المـبجل venerabilis) رئـيس ديـر كلوني، في تعليل تكليفه لروبـرت كيـتون، بترجمـة القرآن أن الإسلام، وإن لم يعد يشكل خطرًا عسكريًا حاضـرًا وقويًـا، فهـو خطـر كـبير مـن الناحية الدينية والفكرية. إنه في الأصل هـرطقة مسـيحية، وهـي، كمـا ذكـر يوحنا الدمشقي، الذي ترجمت مؤلَّفاته إلى اللاتينـية في القـرن الـثاني عشر أيضًا، آخر الهرطقات وأشدها خطرًا؛ بل إنها الأسـاس لكل الهرطقات التي كانت تجتاح أوربة آنذاك! وما كان ذلك رأي كثير مـن زملائه؛ وفي مقدمتهم برنار دي كليرفو، الذي لم يقتنع بفائدة ذلك، إما لأنه ليس أولوية، أو لأنه قد يُحدث ضررًا وتشوشًا في أذهان السُّذّج.

لكـن المشـروع تمَّ؛ وهـذا أمـر مهـمٌ، مع سوء الترجمة. وما استطاع كثيرون معـرفة الترجمـة أو قـراءتها. لكـن في الوقت نفسه كان اللاهوتيون الأوربيون،

وأسـاتذة الجامعات، يتعرفون إلى ابن سينا، ثم إلى ابن رشد. كما كان العائدون مـن الأرض المقدسـة يـتحدثون عـن كـثرة المسـلمين، وعـن تقدمهم. وكانت خيـبات الحمـلات الصـليبية تُحدث آثارًا متضادة أو متعارضة. فمن جهة، كان رجـال مـثل يواكـيم دي مونتفـيوري، يتنـبهون إلى بقـاء الإسـلام أحد الأخطار الثلاثة التي تتهدد أوربة والمسيحية؛ فيدعون لمزيد من الحملات الصليبية. ومن جهـة ثانـية كانت تلك الخيبات، تصرف لاهوتيين آخرين عن الاهتمام بالخطر الإسـلامي، إلى الاهـتمام بالمشـهد الداخلـي بأوربـة؛ إذ لا تعلـيل للهزائم إلا غضب الله نتيجة الفساد المنتشر في الأوساط الدينية والسياسية.

وفي لحظـة تاريخـية حاسمـة، نحو أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، انقض حَـدَثٌ هـائلٌ غيَّر مجاري الاهتمام أو أنه حولها لعقود قادمة: كان فرسان الحملة الصـليبية الخامسـة يحاصرون دمياط، ويرجون أن تسقط مصر كليًا في قبضتهم؛ عـندما نُمـي إلـيهم أن ملكًا مسيحيًا مشرقيًا يقود جحافل ضخمة انطلاقًا من جورجيا، وقد اجتاح بلاد فارس، وهو يتقدم لاجتياح بغداد، وإنهاء الإسلام فيما وراء الفـرات. وإذا تحقـق الأمـل خـلال شـهور، فـإن معـنى ذلـك أن يلـتقي المنتصـرون في مصـر والشـام مـن المسـيحيين الغربـيين، بأولـئك المسـيحيين المشـرقيين؛ فـيزول الإسـلام مـن الأرض! ومـع أن ذلـك كله ما كان غير وهم هـائل؛ فقـد كانـت له آثـاره الكبرى. الملك (المسيحي) داود ما كان غير جنكز خـان، وهـو لم يصـل إلى بغـداد؛ بـل بلغهـا حفـيده هولاكـو بعـد عقديـن. والصـليبيون مـا انتصروا بدمياط بل حوصروا وانتهت الحملة بهزيمة كاسحة. بـيد أن المغول ظلوا خطرًا هائلاً على المسلمين، وما عاد الأوربيون بحاجة لقتال المسـلمين بأنفسـهم. ثـم إن الأمـل ظـل قائمًـا بإمكـان الـتحالف معهم ضد الإسـلام في الأرض المقدسة وما حولها. ولذلك جرى تبادل البعثات والرسائل، والـتعرف أكـثر إلى هؤلاء الحلفاء (غير المسيحيين؛ ولكن غير المسلمين أيضًا)، الذيـن أقيمـت على ظهورهم تلك الأماني العِراض. ولهذا أمكن لريمون لول أن يكتـب حـتى بعـد سـقوط عكّا بأيدي المسلمين في عام (1291 م): «إذا عاد المبـتدعون النسـاطرة عـن هرطقتهم، واعتنق التتار المسيحية؛ فيمكن بسهولة القضـاء عـلى المسلمين». والمعروف أن الشعوب التركية هذه سرعان ما أقبلت

على اعتناق الإسلام، كما أن النساطرة (الذين صعدوا قليلاً بصعود المغول) سرعان ما اختفوا عن مسرح التاريخ. وانشغلت أوربة بصراعاتها الداخلية الدينية والسياسية في القرن الرابع عشر؛ في الوقت الذي كان فيه العثمانيون الترك يطلون على المسرح الأوربي فيهزمون الصرب، ويسقطون القسطنطينية، ويظلون لقرون طويلة في البلقان.

إذن، عدَّ سوذرن القرن الرابع عشر قرن الإعلان عن الإخفاق في إقامة علاقة صحية ومعقولة بين المسيحيين الأوربيين والإسلام. وهو يعني بالعلاقة الصحية ليس السلام أو توقف الحروب بين الطرفين؛ بل مدى قدرة اللاهوتيين الأوربيين على فهم عالم الإسلام دينًا وثقافة وبشرًا. وهو يصل إلى استنتاج مؤدّاه أنَّ القرن الرابع عشر كان قرن انقفال وتراجع على الإسلام وعلى غيره.

وهذا التوجه لا يراه لودفيغ هاغمن في كتابه المترجم الذي نقدم له. فبعد استعراض تفصيلي دقيق لآثار القرنين الثاني عشر والثالث عشر (والقرن الأخير بالذات)؛ ينصرف لدراسة محاولات أخرى جادة لفهم الإسلام في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ما عدها الآخرون كذلك: محاولة فرنسس الأسيسي التبشيرية، ومحاولة توما الأكويني الدراسية الناقضة. فقد ذهب الأسيسي إلى مصر لتبشير الملك الكامل بالمسيحية، وكتب توما الأكويني كتابيه: ‹منطق الإيمان›، و‹الخلاصة ضد الأميين›. وقد استخدم فيهما أساليب علم الكلام التي تطورت لدى المسلمين، لمحاجتهم بشأن قضايا أساس مثل ألوهية المسيح، والثالوث، والقضاء والقدر، والإيمان والكفر. والأمر ذاته يحدث لدى هاغمن مع وليم الطرابلسي، الدومنيكاني، الذي تنقل بين المدن الصليبية الباقية على الساحل في القرن الثالث عشر، وكتب رسالته: ‹مذكرة عن محمد›. كما كتب معاصره الأحدث سنًا، ركلُس دي مونتي كروتشي كتابه: ‹ضد شريعة المسلمين›. ولا شك أن ريمند لُول كان بين اللاهوتيين الأكثر دقة في عرض شرائع الإسلام: لكن هاغمن تبعًا لألتر يذهب إلى أن المبشر فيه غلب على المفكر.

ونشهد برأي هاغمن، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر محاولتي كل من نقلاوس فون كيس، ومارتن لوثر[5]. أما الأول فقد كتب مجلده الضخم: ‹نظرة في القرآن›، والذي أراد التدليل فيه بكل سبيل على أن المسلمين، وتبعًا

للقـرآن ذاتـه، علـيهم أن يعتـنقوا المسـيحية. وقد تكون فصول فون كيس عن المسـيح في القـرآن، الأكـثر تفصيلاً حتى القرن التاسع عشر. أما لوثر فما كان يقصـد إلى تبشـير المسـلمين بالمسـيحية؛ بـل مـا كان يشغله همُّ التُرك، وكيف ينـبغي أن يواجَهـوا. ولذلـك قـرأ القرآن لإثبات زيفه، وصب جام غضبه على الترك الغزاة؛ لكنه ظل على اعتقاده أن البابا شرٌ من الترك، وأنَّ علة قوة الترك الفساد في الكنيسة.

ويعـود هـاغمن لاستعراض مثلين عن فهم الإسلام في القرن الثامن عشر (عصـر التـنوير) همـا هدريان رُلاند في كتابه: ‹اللاهوت المحمدي›، ولسنغ في مسـرحيته: ‹ناتـان الحكـيم›. ويسـمي المؤلِّف القرن التاسع عشر: (التبشير في ظـل الاسـتعمار)، لكـنه لا يقتصـر عـلى ذلـك، بـل يقـدم عرضًا موجزًا لبدء البحـث الـتاريخي الـنقدي في الإسـلام ذاكرًا غولدتسيهر ونلدكة وفون كريمر وفـلهوزن وكايـتاني وآخـرين. والواقـع أن المؤلِّـف مـا اعتـنى بعصور الأنوار والاسـتعمار كما اعتنى بالقرون السابقة. وإنما كان قصده تبيان مصائر العلاقة خـلال القـرون الوسـطى، وجـاءت فصوله الأخيرة تذييلاً للكتاب؛ بما في ذلك صـفحاته القليلة عن الإسلام في أوربة اليوم، وفي ألمانيا تحديدًا، ومشكلاته مع الدولة والجمهور.

وفي مقابل ذلك التذييل للكتاب بالمضي به حتى النصف الثاني من القرن العشـرين مـع المجمـع الفاتيكاني الثاني؛ هناك من ناحية ثانية فصلان تقويميان عـن نشوء الإسلام وعن علائقه بالمسيحية في نصوصه وتاريخه وحركته الفاتحة حتى بداية الحروب الصليبية وحروب "الاسترداد".

لماذا أخفقت العلاقة في القرون الوسطى؟ وما الموقف اليوم؟.

يـرى كـثير مـن الباحثين الأوربيين أن الإخفاق في التلاقي والاعتراف علّته الانفصـال المسـيحي، ثـم الاسـتعلاء الاسـتعماري. وأنـا أرى أن إخفاق مساعي القـرون الـثلاثة (12–15) سـببه الحـروب الصليبية، ثم الانقسامات المسيحية الداخلـية. وأخـيرًا اقتناع الأوربيين بأن غزو العالم الجديد أجدى لهم من تفهم العـالم القديـم، والتصـرف معـه عـلى قـدم المساواة؛ وصولاً لاستعماره وإساءة فهمـه، مع وجود «البحث التاريخي النقدي»!. وأنا أوافق المؤلِّف على أن موقف

مجمع الفاتيكان الثاني بين عامي (1962-1965 م) هو خطوة كبرى إلى الأمام. كما أن مواقف البابا والكنيسة الكاثوليكية في العقد الأخير من السنين، تؤسس لعلاقاتٍ جديدةٍ وجديةٍ بين الديانتين. لكن الذي يعرفه المؤلِّف ونعرفُه أنَّ الكنائس ليست الآن من يقرر أو يشارك بفعالية في قرارات الغربين الأمريكي والأوربي إزاء هذه العلاقة المتوترة، والتي لا جدال في سوئها وترديها في السنوات الأخيرة.

يستحق هذا الكتاب قراءة المهتمين والمتخصصين، كونه وثيقة نادرة في حساسيتها وذكائها ومقاصدها في إقامة علاقةٍ صحيةٍ ونديةٍ بين المسيحية والإسلام، وبين الشرق والغرب. وهو في سبيل بلوغ ذلك يقدِّم رؤى تفصيلية عن البنى وخلاصات اللاهوتيين والمؤرخين من دون أن يجور اللاهوت على التاريخ، ومن دون فقد السياق أو اصطناع المعالجات السريعة.

رضوان السيد

بيروت في 1 شباط عام (2004 م)

مقدمة الطبعة العربية

إنه لمن دواعي سروري أن يصدر الآن كتابي ‹المسيحية في مواجهة الإسلام: تاريخ علاقات انتهت إلى الإحباط / Christentum contra Islam - Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen› بالعربية أيضًا، بعد أن صدر في عام (1999 م) باللغة الألمانية، ثم في عام (2001 م) مترجمًا إلى الإيطالية، وأشكر للمسؤولين، ولكل المشاركين جهودهم وعملهم، ولا سيما الدكتور زياد منى.

وسيحظى هذا الكتاب، في ترجمته العربية، بوسط أوسع من القراء، مسلمين ومسيحيين الناطقين بالعربية، وسيكون في وسعهم أن يتعرفوا بأنفسهم على المؤلفين الذين تعرّض لهم هذا الكتاب، وعلى مصادرهم، إذ سيكون الوصول إليهم خطوة هامة في الطريق إلى التخلص من الأحكام السابقة المتبادلة، التي نشأ بعضها منذ قرون، وسيتمكنون من التحكم معًا في المستقبل. وسيكون ظهور مصادر إسلامية تواكب هذا العمل من الأمور المرغوب فيها، وسيؤتي مشروع البحث الذي أقوم به أولى ثماره.

فعسى أن تسهم الترجمة العربية لهذا الكتاب في تحقيق الانفراج في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين.

لودفيغ هاغِمَن

مَنْهايم في 1 آذار عام (2004 م)

المقدمة

لا يجوز لمن يريد أن يتحكم في المستقبل أن ينسى الماضي. فالتحكم في المستقبل من خلال إزاحة الماضي جانبًا، أو تمويهه، أي من خلال أن نترك التاريخ وراء ظهورنا، ليس بالطريق الممكن من أجل بناء مستقبل مشترك، وهذا هو موضوعنا، وهذا ما يمسّ العلاقة بين المسلمين والمسيحيين. فمع كل أواصر القربى بين الديانتين، المسيحية والإسلامية، قلما تتعاملان تعاملاً أخوياً عبر التاريخ، بل على النقيض، لذا كان ماضيهما المشترك، على الأرجح، تاريخًا مشؤومًا، من الجدل المذهبي، والدفاع التبريري، والعدوان واليأس. والحق أن هذا التاريخ عرف أيضًا فترات تلاقح حضاري وتفاهم ديني، ولا سيما في المناطق الإسبانية التي كانت فيما سلف تحت سيطرة المسلمين، ولكن الغلبة كانت دائمًا للتنافس والمواجهة إلى درجة بعيدة، وللاحتلال والاستعادة، وللحروب، والحملات، والمجازر، وحمامات الدم. والواقع أن تاريخ العلاقات المسيحية الإسلامية تاريخ مخضب بالدم. كانت الحروب تُشن باسم الدين، وكانت الحرب تعد مقدسة، من يسقط فيها فله الجزاء الأوفى، وكان الأمر يدور دائمًا حول النفوذ والسلطان والسيطرة، عقدِيًا، وسياسيًا، وعسكريًا.

وإن جولة في تاريخ المسيحية الغربية حرية بأن تُظهر أبعاد نظرة استبعادية متعصبة، سواءً بالحوار والجدل، أم بالتبشير أم بالحرب. وكان يجب فرض الحقيقة التي يدعيها كل طرف، واحتكار السلطة بكل الوسائل. ولم يكن هناك بدٌ من فرض احتكار الحقيقة والسلطة بكل الوسائل. وكان المسيحيون والمسلمون يخرجون للقتال، كلٌ ضد الآخر، على نحو متبادل، يحدوهم التعصب، في الصراع

القائم على سفك الدماء، سواء بالكلام أم بالسلاح، وسواء أكان ذلك في مضمار الجدل المذهبي التسويغي التلفيقي، أم في مضمار التبشير والحرب.

وكانت لهذه المشاحنات نتائج أسفرت عن شر مستطير فيما يتعلق بصورة الإسلام في الغرب، ولا تزال تُحدث آثارها حتى اليوم

ولا يزال يُلاحظ هناك **سعار معين ضد القرآن**، تعبير الأب قنواتي الدُمِنيكاني، وهو رائد لا يعتريه الكلل، من رواد المصالحة المسيحية الإسلامية، صاغ هذا التعبير في عام (1986 م) في المؤتمر الخامس للدراسات الدينية اللاهوتية في سان غابرييل، في مودلينغ، في ضواحي فيينّا[1]. ويأتي، فوق ذلك، الخوف السياسي من الإسلام، الذي عاد إلى النمو خلال العقود الماضية في أوربة، وقد أثاره، بلا ريب إسلاميون متطرفون من جهة، واستغله الأصوليون المسيحيون استغلالاً فعالاً من جهة أخرى. ومن هنا ينبعث السؤال: هل يَلْحق بنا الماضي مرة أخرى؟. وهل يجري إخراج صورة العداء التاريخي للإسلام عندنا، في طبعة جديدة؟. وهل تُنْكأ جراح جديدة، قبل أن تندمل الجراح القديمة على الإطلاق؟.

في الماضي، كان المسيحيون، هم الذين عملوا على نشر صورة العداء للمسلمين، والآن تعمل على ذلك (عن وعي أو لا وعي) تلك التجمعات الإسلامية التي تريد بالعنف والإرهاب، إقامة مملكة الله الإسلامية التي يروِّجون لها.

المسيحية في مواجهة الإسلام، هذا التاريخ لعلاقات بين المسيحيين والمسلمين انتهت إلى الإحباط، وباتت تنتمي إلى الماضي، وهذا الماضي يجب أن لا يتكرر، ولكن يجب عدم نسيانه أيضًا، بل يجب إصلاحه وتجديده. وتهدف هذه الدراسة إلى أن تكون إسهامًا في ذلك، فهي بحكم البدهية، دراسة تذكيرية، ودراسة تأبينية رثائية في الوقت ذاته. فبالتذكير بالعبء التاريخي الذي يجثم بثقله على الديانتين، المسيحية والإسلامية، يختلط الحزن الذي لا عزاء له، والذي تبعثه المأساة التي سلخت من التاريخ مئات السنين، كما تبدو، على غير توقع في تاريخ العلاقات الخائبة بين المسيحيين والمسلمين، وما عاد توجيه الاتهامات المتبادلة يجدي فتيلاً إزاء هذا الماضي المثْقَل بالأوزار. على أن وجهة

النظر القائلة: «كلهم كانوا مخطئين» (رومية: 3، 23) هي وحدها التي توجد نقطة تحول جذري في العلاقات بين المسيحيين والمسلمين. على أن ما تلقاه المبادرات الكثيرة التي أدت، منذ منتصف الستينات من قرننا الماضي، من الجانب المسيحي، إلى توجُّهٍ جديدٍ، من آذان صاغية في العالم الإسلامي، وما تجده العلامات الدالة على النية الحسنة، هناك، من صدى صريح، إنما يمثل الأمل الوحيد للمستقبل، لكي يستطيع أولئك وهؤلاء أن يتعايشوا في هذا العالم ويحافظوا على بقائهم، في احترام متبادل.

وفقط حين يوَفَّقون إلى ذلك، سوف يثبت خطأ نظرية عالم السياسة الأمريكي صموئيل هنتنغتن (Samuel Huntington) التي يتعذر دحضها لأنها مبدئية، والتي كثر النقاش فيها، أي نظرية تمايز الحضارات واصطدامها الوشيك، من حيث كونها أنموذجًا في تفسير الوضع العالمي الراهن[2].

وأنا مدين بإنجاز هذه الدراسة للمشاركات والمشاركين فيها: لأمينة سري، السيدة غبرييلا راد (Gabriele Raad) وبالتدوين المُجهد للنص، لمساعدي، السيد الدكتور فرنسيس نويشل (Franz Noichl) بالتعاون مع السيد أوليفر للِّك (Oliver Lellek) اللاهوتي حامل الدبلوم، للحوافز المساعدة، واقتراحات التصحيح، وإلى السيد ألكسندر مايشاين (Alexander Maischein) والسيد ينز فرنر (Jens Werner) التي تنمّ عن التيقظ، كما أنني أدين بتأمين المراجع للسيدة ألكسا غفنر (Alexa Gwinner) حاملة الدبلوم في المكتبات ، وإلى (دار نشر شركة الكتاب العلمي/ Verlag der Wissenschaftliche Buchgesellschaft)، آخر الأمر، بالإشراف على النشر إشرافًا يتسم بسعة الأفق واتساع الخبرة.

وبقيام الالتزام من هنا، ومن هناك، ببناء مستقبل مشترك، بالانطلاق من النظرة إلى الماضي الحزين، يكون هذا الكتاب قد حقق هدفه.

لودفيغ هاغِمَن

منهايم في آذار عام (1999 م).

تمهيد

لقـد وصـل الإسـلام الـيوم، مـن حيـث كونـه ثاني أكبر الأديان في العالم، ونتـيجةً لطموحاته النهضوية، الدينية السياسية، إلى بُعْدٍ سياسي على المستوى العـالمي. وكـان مهـده في شـبه الجزيرة العربية، المملكة العربية السعودية حاليًا، النائـية عـن الأحداث العالمية الحقيقية. وكان ثمة مدن فقط، واقعة كلها على ما كـان يسـمى بـدرب الـبخور الـذي يـأتي مـن سورية، ويؤدي إلى شبه الجزيرة العربـية، تتمـتع بأهمـية تفـوق أهمـية المراكـز الأخـرى، مكة، بكعبتها، المعبد المركـزي القديـم، التي كانت تمثل مركز التجارة آنئذٍ، ثم يثرب، التي سميت بعد ذلك بالمدينة، وهي واحة كان اليهود يشكلون نسبة لا يستهان بها من سكانها، ثـم الطائف، مركز عبادة الآلهة العربية القديمة، اللات، وكانت في الوقت نفسه مديـنة تجارية صغيرة تنافس مكة، ولا تصل إلى مستواها. والحق أنه كانت هناك علاقـات مـع شمـالي سـورية نتـيجة لحركة السلع، ولكن إذا ألقينا نظرة شاملة رأيـنا أن تلك المنطقة التي انطلق منها الإسلام كانت تقع من الأحداث العالمية موقعًا هامشيًا.

وذلـك أن مسـرح الأحداث العالمية كان في مكان آخر، إذ كان الصراع على السلطة بين الإمبراطوريتين، البيزنطية والفارسية، يهيمن على أحداث العصر. والحـق أن الجزيـرة العربية كانت داخلة في مجال نفوذ كلتا الدولتين العُظْمَيين، ولكن ميادين الحرب الرئيسة كانت في القسم الشرقي من آسيا الصغرى، وفي المنطقة السورية الفلسطينية، إلى أن تبلغ مصر. وقد أتيح للإمبراطور البيزنطي هـرقل (Herakleios 610-641) أن يسـتعيد الأقالـيم الـتي انتزعها الفرس من

الإمبراطورية البيزنطية، وهي مصر وفلسطين وسورية، وأن يتغلغل في أقاليم فارسية، وأن يلحق بالفرس هزيمة حاسمة في عام (629 م)، ولكن هذا النصر لم يدم طويلاً.

كانت كلتا الإمبراطوريتين، بيزنطة وفارس، قد أنهكتهما صراعاتهما الطويلة المريرة واستنفدت قواهما، فاستطاع العرب المسلمون، المُعبَّؤون بقوة إيمانهم، أن يملؤوا الفراغ الذي أحدثته تلك الضروب من الصراع على السلطة، وقد كان البيزنطيون تلقوا ضربة في صيف عام (636 م)، أي لأربع سنوات خلت منذ وفاة محمد، في معركة اليرموك، شرقي بحيرة طبريا. وبعد عام من هذا هُزم الفرس، وجرى الاستيلاء على عاصمتهم سلوقيا–قطيسيفون (المدائن، ز م) وحاول الفرس، مرة أخرى، أن يقاوموا بكل ما أوتوا من قوة، ولكن كل محاولاتهم ذهبت سدى. ففي معركة نهاوند في عام (642 م) خسروا أمام العرب المسلمين فآلت مملكة الساسانيين إلى الزوال.

ونجت بيزنطة، ولكنها كانت تظل، المرة بعد الأخرى، معرّضة لنزوع المسلمين إلى التوسع. وسقطت القدس في عام (638 م) وبعد عامين سقط حصن قيسارية البيزنطي في فلسطين، وفي عام (639 م) تجاوز عمرو بن العاص حدود مصر، وفي عام (640 م) جرى دحر البيزنطيين من شمال غربي ما يسمى الآن بالقاهرة الكبرى، أمام حصن بابليون الذي حمل فيما بعد اسم المزار الذي كان قائمًا فيها (فوساطم/ fosatum) وأصبح اسمه: الفسطاط، ويقع الآن في أحد أحياء القاهرة القديمة. وبذلك أصبح الطريق مفتوحًا إلى الإسكندرية، وهي القاعدة البيزنطية الأساس، وجرى الجلاء عنها عام (642 م) ولكن البيزنطيين تمكنوا، بعد ثلاث سنوات، من استعادة هذه المدينة بضعة أشهر على الأقل لتسقط بعدها نهائيًا في أيدي العرب المسلمين، ومن ثم انتهتْ السيطرة البيزنطية على مصر.

ولكن الهجوم العربي لم ينته بذلك، فالإمبراطورية البيزنطية كانت لا تزال تشكل تهديدًا، واندلعت في البحر المتوسط حرب بحرية مريرة، ومن مصر اندفع العرب نحو إقليم إفريقية البيزنطي، فكان ذلك أيضًا تمهيدًا لنهاية السيطرة البيزنطية، إذ أنشأ العرب المسلمون، ببناء مدينة القيروان في تونس الحالية، مركزًا

دينيًا عسكريًا في شمالي إفريقية، ليكون منطلقًا مناسبًا لغزو قرطاجة، وبقية مناطق الشمال الإفريقي. وكان رد فعل الإمبراطور ليونتيوس (Leontios) بإرسال أسطوله متأخرًا، فقد سبق ذلك سقوط قرطاجة في عام (696 م) وتقهقر البيزنطيون من دون مقاومة أمام الهجوم العربي الجديد على قرطاجة. وفي عام (709 م) كانت كل مناطق شمالي إفريقية في أيدي المسلمين[1].

وبفقدان بيزنطة كل أقاليمها الجنوبية الشرقية، والشمال إفريقية، خسرت مناطق شاسعة من مجال سيطرتها، وهي المناطق التي تعد الآن قلب العالم الإسلامي. وفي غضون فترة لا تكاد تبلغ الثمانين عامًا تحولت هذه القوة المنبثقة من الجزيرة العربية إلى قوة دينية-سياسية عظمى.

وكان الإسلام يصطدم، في طور نشوئه وتوسعه الأول، في موطنه الأصلي، بطوائف دينية قد كانت خلّفت وراءها تاريخًا طويلاً في هذا الإقليم، ومنهم اليهود والمسيحيون، وغيرهم من الطوائف. فمنذ تدمير الرومان القدس في عام (70 م) هاجر اليهود إلى شبه الجزيرة العربية، واستقروا في الواحات الواقعة على طريق القوافل الغربية الذي يسمونه (درب البخور). كما وصل المسيحيون أيضًا إلى ذلك الطريق، ولا سيما أثناء المشاحنات المسيحية المتعلقة بطبيعة المسيح التي حدثت في القرنين الرابع والخامس، حيث كان يجد الملاذ هنا بوجه خاص مسيحيون ينتمون إلى مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح، ونساطرة يؤمنون بطبيعتين [منفصلتين] للمسيح، إلهية وبشرية، وتمكنوا من الإفلات من قبضة كنيسة الإمبراطورية البيزنطية.

وكان محمد (بين عامي 570-632 م) مؤسس الإسلام، أول الأمر، يشاطر أهل بلده النظرات العَقِدية القديمة المتوارثة من جيل إلى جيل، حيث بدا أن التصورات الدينية، اليهودية والمسيحية، كان من الجائز أن تكون معروفة لديه نتيجة للمعطيات المتوافرة في مسقط رأسه، مكة، عن طريق الرواية، ولو بصور مختلفة. فالقوافل، والتجار الذين كانوا يرتادون أشهر الأسواق هناك، وكذلك الأعياد التي كانت تقام في مسقط رأسه وتجذب الناس إليها سنويًا من كل حدب وصوب، جعلت من مكة بوتقة لمختلف التصورات الدينية، ومركزًا تجاريًا وروحيًا بين سورية في الشمال واليمن في الجنوب.

ويبدو أن علاقة محمد باليهود والمسيحيين خلال السنوات الأولى من إعلان نبوته غير متحيزة، لا يكدرها مكدر، فقد كان المسيحيون بنظره «أهل كتاب» خاطبهم الوحي الإلهي من عهود بعيدة، وجاء في كتبهم ما بشّر به هو (أي: محمد) قومه. وكان محمد، المؤمن بوحدة مضمون الوحي الإلهي، يرى في نفسه وفي رسالته استمرارًا لمن سبقه من المرسلين العظماء في تاريخ الأنبياء والإنسانية، الذين كانوا يتمثلون في أسماء مثل إبراهيم، الذي دعا إلى الدين الخالص الأصيل، وموسى، صاحب التوراة، وعيسى صاحب الإنجيل. هكذا كان تصوره. ولكن مع مرور الزمن كان مقدَّرًا لرأيه أن يتغير. أما كيف انتهت الأمور إلى ذلك، ولماذا بدأ محمد ورسالته يبتعدان عن الموروث الثقافي، اليهودي والمسيحي، إلى درجة رفضه، فذلك ما سنعرض له فيما يلي من خلال شواهد قرآنية. واهتمامنا الأساس في هذا الصدد ينصب على المسيحيين كما جاء تقويمهم في القرآن.

1) المسيحية في فهمها القرآن:
اللقاء، سوء التفاهم، المواجهة

1، 1) المقدمات اللاهوتية عند محمد: وحدة الوحي الإلهي

كان محمد، كما سبق أن ذكرنا، يرى أن رسالته تكمن في اطراد العمل بكتابي الوحي عند اليهود والمسيحيين: «**وهذا كتاب أنزلناه مبارك ومصدق الذي بين يديه . .**» (كتاب: هو القرآن، وبين يديه: ما كان قبله) (الأنعام: 92)[1]، وهي بنظر محمد، في المقام الأول: التوراة والإنجيل والقرآن، بل تحظى هذه بالتصديق الصريح من خلال تطابق مضمونها. ولما كان التنزيل الإلهي هو ذاته دائمًا في الأساس، فليس هناك في نهاية المطاف أيضًا تطور بأشكال متعددة. وهذه الوحدة وردت في القرآن (آل عمران: 84) وغيرها، وهي سورة مدنية تؤكد ذلك لأن «**الله ربنا وربكم**» (الشورى: 15، البقرة: 139، والعنكبوت: 46).

ويقدم لنا القرآن وصفًا مفصلاً للعلاقة بين الكتب الثلاثة المنزلة، الآنفة الذكر، وتبعية كل منها لما عداه «**إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور . .**» (المائدة: 44-48). وبنزولها من الله على موسى وعيسى ومحمد يصدق كل منها الآخر. والقرآن آخرها من حيث الزمان، كتابٌ جاء من عند الله يصدق الكتابين السابقين. وهذان بدورهما يصدقان القرآن. ومن ثم يجب النظر إلى الكتب الثلاثة المنزلة على أنها واحدة. ولكن في نهاية المطاف هناك كتاب واحد مقدس، اسمه أم الكتاب «**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمُّ الكتاب**» (آل عمران: 7)، و«**وإنه في أمِّ الكتاب لدينا لعلي حكيم**»

(الزخرف: 4)، وهذا محفوظ عند الله كما جاء في القرآن «**يمحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده أمُّ الكتاب**» (الرعد: 39) يعطى للناس مع مرور الزمن، كلٌّ بلغته. وبهذا المفهوم اللاهوتي للتنزيل حاول محمد حتى الفترة المدنية من دعوته، الحفاظ على الوحدة الأصلية للوحي الإلهي، التي كان يؤمن بها، وعلى وحدة المضمون، مع كل الاعتراضات.

1، 2) رسم الحدود الفاصلة للتميُّز عن اليهود والمسيحيين من خلال رسم القَسَمات الدقيقة للذات

ومع ذلك فعندما تبين، مع مرور الزمن، أنه لا اليهود، ولا المسيحيون كانوا راغبين في تبني إيمان محمد الذي لا يتزعزع بتطابق مضمون الكتب المنزلة من عند الله، ورفضوا، خلافًا لتوقعاته، الاعتراف بالإسلام على أنه آخر وحي من حيث الزمان، ورفضوا الدخول فيه، غيّر موقفه منهم شيئًا فشيئًا، وكان هذا ابتعادًا داخليًا، عن اليهود أولاً، ثم عن المسيحيين. ولم تكن الأسباب الحاسمة لهذا تتمثل في المضمون الديني فقط، بل كانت أسبابًا سياسيةً وعمليةً في المقام الأول، وهي ضمان بقاء جماعته وتضامنهم ومساعدة الإسلام على أن يصبح المهيمن الوحيد في شبه الجزيرة العربية، ثم إزاحة تأثير القبائل اليهودية شيئًا فشيئًا، ومن ثم الحد من إمكانيات تأثير المسيحيين، ووضعهم تحت رعاية المجتمع الإسلامي (آل عمران: 29)، «**إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيًا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب**». (الفتح: 5) «**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيدًا**»)، (المائدة: 3) «**اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**»).

1، 3) محمد والمسيحيون

يشغل ما استلهمه القرآن، وهو الكتاب المقدس عند المسلمين، من الروايات عن العهد الجديد حيزًا ضئيلاً بالمقارنة مع الروايات المأخوذة عن

العهد القديم. وقد لخص محمد، بمصطلح (الإنجيل) كتب العهد الجديد، وكان ذلك على ما يبدو من دون أن يدري أن الأمر يتعلق بمجموعة من الكتب تشكل معًا العهد الجديد. وبغض الطرف عن إشارات متفرقة، ولمحات وإحالات معينة، كان الأمر يتعلق، في المقام الأول، بالفقرات الهامة الآتية التي تتكون من روايات العهد الجديد، وما يتصل به:

1) (مريم: 1-33)، تتضمن الرواية المكية لحكاية طفولة المسيح بدءًا من رسالة البشرى التي زُفت إلى زكريا[2].
2) (آل عمران: 33-57)، تتضمن عرض الرواية المدنية عن طفولة المسيح، بدءًا من ولادة مريم[3].
3) (النساء: 157-158)، تشير إلى صلب المسيح الذي ينفي كونه حقيقة، ويرجع هذا الموضوع إلى الحقبة المدنية أيضًا.
4) (المائدة: 110-120)، تضم مصادر إحالة مختلفة. وهنا يتعلق الموضوع بالمعجزات التي أتى بها المسيح، والتي توجد أيضًا في قصة طفولته الآنفة الذكر. ثم يشار أيضًا، قدر الإمكان، ومن طريق التلميح، إلى العشاء الرباني (متّى 26: 20-22)، أو يشار أيضًا إلى رؤيا الرسول بطرس في يافا (الرؤيا: 10: 9-11) ثم يُتخذ موقف لفهم الثالوث حيث يظهر المسيح في صورة آلهة ثلاث، الرب (الآب) ثم مريم والمسيح «**إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح، فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرًا لكم، إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد**» (النساء: 171)، وهذه الفقرة أيضًا تعود إلى الفترة المدينية من نبوة محمد.

وللخلاف الصريح الذي نشأ في وقت متأخر إلى درجة ما بين محمد والمسيحيين ومعتقدات دينهم أسباب عدة.

فخلافًا لليهود الذين كانوا يعيشون مع محمد وأتباعه في المدينة، ويمثلون بنظره خطرًا واضحًا للعيان من حيث كونهم قوة سياسية واقتصادية، لم يكن للمسيحيين فيما يتعلق به وبمجتمعه أهمية تصل إلى درجة أن يشكلوا تهديدًا مباشرًا لوجودهم، حيث يصنفهم على أنهم خطر مباشر. وللحؤول دون ذلك

نظم علاقاته معهم من خلال عدة اتفاقيات، وأكثر هذه الاتفاقيات شهرةً اتفاقه مـع مسـيحيي نجـران في شمـال اليمن، الذي كان لصالح الطرفين. وللتعرف إلى القـوة السياسية الناشئة في الشمال، أي في المدينة، مَثُل وفد مسيحيي نجران بين يـدي محمـد في المديـنة. ولم يسـتجب هـؤلاء لدعوتـه إياهم إلى اتباع الإسلام، ولكن بعد مفاوضات طويلة ومساجلات حول طبيعة المسيح جرى التوصل إلى حل وسط، فقدّم لهم محمد ضمانات الحماية[4].

وبغـض الطـرف عـن أمـثال تلك التسويات التي جرى التوصل إليها من خـلال الاتفاقـيات كـان محمـد قـد ثبـت في مـرحلة أبكـر، موقفه العَقدِي من المسـيحيين. وكـان جوهـر القضـية يـدور حـول شخص المسيح[5]. وكان محمد مطَّلِعًا على الخلافات والمشاحنات بين المسيحيين أنفسهم حول المسائل الخاصة بالمسـيح، فقـد رأى، منذ الفترة المكية أن عدم اتفاق المسيحيين هو الدليل على خطئهم في فهم طبيعة المسيح.

في الـبداية كـان محمـد يشـعر بأنه قريب جدًا منهم، إذ فرّ قسم من أتباعه، كمـا يـروى، إلى الحبشة المسيحية عندما تعرضت جماعة المسلمين للمعاناة تحت ضـغط مشـركي مكـة المتـنامي، وكان ذلك في عام (615 م). وزوَّد محمد جماعته بالقسم الأول من سورة مريم (مريم: 16-34) رسالةً منه إلى النجاشي، ليبرهن لهم أن المسلمين يؤمنون بعقيدة المسيح التي يعتنقها مسيحيو الحبشة.

ومـع تحوصل الرسالة (التي جاء بها) تدريجيًا، كان محمد يتخذ، تبعًا لظروف كفاحـه مـن أجـل الاعـتراف برسالة نبوته، وضمان بقاء جماعته، موقفًا آخر من المسـيحيين. وراوح موقفـه منهم بين هذين النقيضين[6]: الصداقة (المائدة: 82) والعـداء (الـتوبة: 29-35). عـلى أن حقيقة أن محمدًا قد كان توصل في أواخر أيامـه، عـندما حقـق السـيطرة عـلى شبه الجزيرة العربية، إلى إخراج المسيحيين نهائـيًا، حيـث أخـرجهم مـن «دائـرة المؤمـنين» (المائدة: 51) كان مرتبطًا بنواياه التوسـعية باتجـاه الشـمال. وكـان مقـدرًا لقراره العسكري بإرسال جيوش ضد مواقـع متقدمة للإمبراطورية البيزنطية في سورية، أن يكون مقدمة للنزاع الذي لا تحمـد عقـباه بـين العـالم المسـيحي والعـالم الإسلامي. لقد كان هذا قرارًا ذا أهمـية بعـيدة المدى، وجد تبريرًا شرعيًا له في القرآن (التوبة، الآيات: 29-35):

«قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون، اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلهًا واحدًا». بذلك حدد محمد موقفه النهائي، سواء من اليهود أم من المسيحيين: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». وبذلك وافق محمد عَقدِيًا على قرار سياسي-عسكري فريد من نوعه، ودخل اليهود والمسيحيون في عداد أهل الذمة، الذين كان المجتمع الإسلامي يتسامح معهم في الحقيقة، غير أنهم لم يكونوا مندمجين فيه كل الاندماج، وكان مقدرًا لهم أن يحسوا فيما يحسون به، بمكانتهم الأدنى، بسبب ألوان معينة من الإذلال، إذ كان على الناس جميعًا أن يعلموا أن الله «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (التوبة: 33) (انظر أيضًا: الصف: 9، والفتح: 28). وأصبحت اتفاقات الإذعان التي عقدت في أيام محمد، مع اليهود أولاً، ثم مع المسيحيين، أنموذجًا للمعاهدات مع غير المسلمين في زمن الفتوحات العربية الكبرى.

1، 4) عن الوضع القانوني للأقليات غير المسلمة، ولا سيما المسيحيين في الدولة الإسلامية

ينطلق الفقه الإسلامي التقليدي، وهذا هو وحده ما نرجع إليه، من منطلق المجتمع الواحد، أي مجتمع المسلمين الذين ينظمون علاقتهم بالأقليات على أساس معاهدات. ويرتكز الوضع القانوني للأقليات التي تعيش في المجتمع الإسلامي على معاهدة تسجِّل استقلال كل أقلية عن الأكثرية الإسلامية تسجيلاً قانونيًا حقوقيًا، وبذلك يجري إضفاء الشرعية عليها، وهذه ممارسة عائدة إلى محمد نفسه كما سبق أن رأينا. وبموجب هذه المعاهدة لا يتمتع بحقوق

المواطنة الكاملة في الدولة الإسلامية إلا المسلمون، على حين يلقى الآخرون، ولا سيما اليهود والنصارى، التسامح فقط بصفتهم أولئك الذين يطلق عليهم اسم (أهل الذمة) أي: مَن يوصى بالتسامح معهم.

وتتضمن معاهدة الحماية في المقام الأول واجب أهل الذمة، وهو أن يكونوا رعايا السلطة الإسلامية التي تحكم البلاد بموجب القانون والشريعة الإسلاميين، وأن يتصرفوا تصرف الموالين حيال الدولة الإسلامية، وأن يؤدوا الجزية والرسوم وضرائب الملكية وضرائب الرأس[7]. وفي مقابل ذلك تلتزم الدولة الإسلامية بحماية أرواح أهل الذمة وبحماية الحقوق المعترف لهم بها.

1، 4، 1) واجبات أهل الذمة

بموجب الشريعة الإسلامية التقليدية يدخل في واجبات أهل الذمة دفع ضريبة الرأس. وهي ما يسمى بالجزية التي تُحدد بموجب معاهدة، ويترتب على كل بالغ من الذكور أن يؤديها إلى الدولة الإسلامية، من أجل الإنفاق على الجيش، مثلاً. ومن حين إلى آخر كان يفرض على غير المسلمين أن يحملوا سمة تشير إلى صفتهم، وأن يتميزوا، بملابسهم عن المسلمين.

1، 4، 2) حقوق أهل الذمة

ومن حقوق أهل الذمة:

1) حرية ممنوحة في الديانة والعبادة، أي ممارسة ديانتهم الخاصة، مع الشروط التالية: أولاً) ممارسة ذلك حيث لا يتصادم مع الشعور الديني للمسلمين، وشعورهم بالتفوق، و:ثانيًا) وممارسة الأعمال التعبدية داخل مبنى العبادة القائم (من بيعة أو كنيسة).
2) استقلال داخلي ممنوح في الإدارة وإصدار الأحكام عند كل طائفة من الطوائف الدينية، حيث يظل اختصاص التشريع الإسلامي العام من دون مساس به، «لأن التشريع الإسلامي يظل هو وحده أساس التشريعات الحكومية في كل دار الإسلام، بينما تظل شرائع كل طائفة من الطوائف الدينية مقصورة على أفرادها»[8].

3) عـدم قابلـية أمـلاك أهـل الذمة للمساس، مع ارتباط ذلك بنشاط كسب محدود للرزق ما دام ذلك لا يتعارض مع الشرع الإسلامي.

1، 4، 3) أشكال استبعاد أهل الذمة

وأكـثر مـا يـتعرض للـتأثر، أو الانتقاص، الوضع القانوني لأهل الذمة في المضـمار السياسـي. فممارسـة السلطة في الدولة أمر يختص به المسلمون على سـبيل الحصـر بموجـب الشـرع الإسـلامي، أما اليهود والنصارى فيستبعدون. ويـرى عـلماء الشـريعة الإسـلامية أنـه لا بـد مـن اسـتبعاد وصول هؤلاء إلى وظائف الدولة العليا.

ونستطيع أن نسجل على سبيل التلخيص:

1) يـنطلق التشـريع الإسـلامي التقليدي من منطلق مجتمع قائم على نظـام طبقـتين: فـأهل المواطنة الكاملة هم المسلمون فقط، أما غير المسلمين فيجري التسامح معهم.
2) لا يتسـاوى المسـلمون وغـير المسـلمين في الحقـوق في الدولـة الإسـلامية، ولا يتمـتعون بـالحقوق الأسـاس ذاتهـا، والواجـبات الأسـاس ذاتهـا: إذ يعد غير المسلمين من حيث المبدأ مواطنين من الدرجة الثانية.
3) الحقـوق المسلَّم بها هي حقوق ممنوحة لهم، ويمكن أن يبطل مفعولها تبعًا للأوضاع السياسية.
4) هـذا الاندمـاج الـتقريبي لغـير المسـلمين في الدولـة الإسلامية، أو اسـتبعادهم الخصوصـي، إذا شئنا أن نصوغ ذلك صياغة سلبية، لا يستحسـنه الشـرع الإسلامي فقط، بل يمكن إثباته والتدليل عليه المرة بعد الأخرى في مجال الممارسة.
5) كانـت مـثل هـذه الممارسة، ولا تزال، تحيل تاريخ حياة من يُسمَّون بأهل الذمة مرتبطة بكل حالة من الأحوال السياسية السائدة على حـدة، وكانـت تسـتطيع، المـرة بعـد الأخرى، أن تدع هذا التاريخ يتحول، تحت ضغط الأكثرية الإسلامية إلى تاريخ للآلام والمعاناة.

2) من شمالي إفريقية إلى إسبانيا: الإسلام في زحفه[1]

كتـب أدُلف فون هارناك[2](Adolf von Harnack) فيما سلف، يقول: «لعل مـن أكثر حقائق التاريخ انطواءً على التناقض أن المسيحية تلقت من الساحل الليـبي* أقـوى الحوافـز الباعـثة عـلى مـتابعة تطورهـا»، وكان يشير بذلك إلى «الأبـناء الـثلاثة الكـبار» لهـذه الديانـة: طرطليانوس (Tertullian) وكبريانوس (Cyprian) وأغسـطينوس (Augustin). والواقـع أن هـؤلاء لم يكـن لهـم نفوذ حاسـم في الـتطور الداخلـي للكنيسـة، وفي صـياغتها في عصـرهم فقـط، بـل أصـبحوا أيضًـا، مـن وجهـة نظـر الـتاريخ الـتطوري، ذوي أهمية بعيدة المدى للاهـوت والكنيسة المسيحيَّيْن إجمالاً. على أن من الحقائق الأكثر وضوحًا، فيما يـبدو، أن الكنيسـة أتمـت مهمـتها وانتهـت منذ الاقتحام الإسلامي في أواخر القـرن السابع. ولم يبق إلا أنقاض الكنائس، وهي «تشهد على موتٍ للكنيسة تكـرر مـرتين»[3] في هذا المجال. أما تلك العائدة إلى الماضي الأحدث عهدًا فهي بقايـا مـن عصـر الـدول الاستعمارية الأوربية، وأما البقايا الأخرى فتنتمي إلى عصـر مـا قـبل الإسـلام، شـواهد حـية على مجتمعات مسيحية، وإن كان يشتد النزاع عليها، رسمت معالم صورة شمالي إفريقية.

2، 1) مسيحية مختَلَف عليها

لا يكـاد يُعـرف شـيء عـن بدايـات المسيحية في الشمال الإفريقي[4]. فهذه قـرطاجة، المجتمع المسيحي الأقدم على الإطلاق، تتبوأ مكانًا له أهميته حقًا حين تكـون بـنظرنا شـيئًا يمكـن الإحاطـة بـه من الناحية التاريخية. ومن الممكن أن

يرجع التبشير فيها إلى أصول شرقية، وإن كان من الممكن التماس علاقات وثيقة مع روما منذ وقت مبكر: «فثمة مؤثرات شتى، صادرة أول الأمر، بدرجة كبيرة، عن سورية وآسية الصغرى، ثم باتت تصدر بدرجة أكبر عن روما، تسفر عن طراز من المسيحية قائم بذاته منذ البداية»[5].

ويعد كوينتس سبتيميُس فلُرنز طرطليانوس (Quintus Septimius Florens Tertullianus) أهم شاهد على المسيحية الأولى، وهو في الوقت ذاته مشكِّلها الأبلغ تأثيرًا على الإطلاق. وقد ولد ابنًا لنقيب روماني وثني في عام (160 م) في قرطاجة، وفيها التقى كاتب مسيحية شمالي إفريقية الأول السابق لقسطنطين والأكثر اكتمالاً في معالم شخصيته.

ولا تكاد كتابات طرطليانوس تغفل واحدة من المسائل التي دار النقاش بخصوصها في كنيسة تلك الأيام، وبذلك تتيح لنا نظرة ثاقبة في وضع مسيحيي عصره الذي كان مطبوعًا بطابع التوترات الكنسية الداخلية والمجادلات من ناحية، والاضطهاد الحكومي والدفاع عن المسيحية من ناحية أخرى. وهي توترات ومجادلات قُدر لها أن تدوم قرونًا من الزمان، وأن توهن مسيحية تلك الأيام من الداخل.

على أن غزو شمالي إفريقية الذي جرى على يد الوِندال الجرمان في عام (429 م) كان يعني نكسة فادحة للثقافة الرومانية وللمسيحية التي كان يُختلف فيها على أي حال إلى درجة بعيدة. وشنَّ ملوك الوِندال الآريوسيين** (Arianische) حملة اضطهاد بالغة لمسيحيي شمالي إفريقية كانت تطرأ عليها حِدَّة تزداد أو تنقص حتى لقد بدا أن تلك الطوائف محكوم عليها بالفناء، وكان مقدرًا لحملات الوِندال القمعية والاضطهادية أن تدوم أكثر من مئة عام.

والحق أن إعادة سيطرة الدولة في عام (534 م) أيام جستينيان الأول (Justinian 1) حملت معها مرة أخرى فترة التقاط أنفاس لمسيحية شمالي إفريقية، غير أنها سقطت آخر الأمر أمام العرب المسلمين الذين أغاروا على هذا الإقليم في عام (643 م) وكانت المنازعات داخل الكنيسة والتفكير التنافسي فيها يحول دون استعادة الكنيسة صحتها. وكانت تلك الإجراءات

التي اتخذها الإمبراطور جستينيان في مرسومه الصادر في آب عام (535 م) تنطوي على قسوة مفرطة. ولكي يدعم الوضع المتميز للمذهب الكاثوليكي قضى بإغلاق المعابد الآريوسية، والدوناتية (Donatistische)، واليهودية والوثنية. وبدلاً من أن يسهم جستينيان في توطيد السلام أجج أشكال التوتر داخل الكنيسة من جديد. ولم يكن من الممكن تسجيل ألوان النجاح التبشيري إلا على نحو محدود، وأخيرًا فإنها لم تكن ذات ديمومة، ولم يكن في وسعها أن تصمد في وجه الغزو الإسلامي.

2، 2) الغزو الإسلامي ونهاية المسيحية في المجال شمالي الإفريقي

وكان من المقدر أن يتبين بعيد وفاة النبي العربي محمد، أي قوة اندفاع سياسية هائلة أظهرها الدين الجديد[6]. ففي توسع هائلٍ اندفع العرب المسلمون إلى الشرق والغرب. فمنذ عام (632 م) وهو عامٌ وفاة محمد، كان التوسع الإقليمي للإسلام قد امتد ليشمل كل شبه الجزيرة العربية، وبعد سبع سنوات تخطى عمرو بن العاص الحدود المصرية التي استطاع المسلمون أن يزحفوا منها على إقليم إفريقية البيزنطي، وبإنشاء مدينة القيروان في عام (670 م) في تونس الحالية، لتكون مركزًا دينيًا وعسكريًا في شمالي إفريقية استحدث المسلمون موقع انطلاق لفتح قرطاجة وسائر أقاليم الشمال الإفريقي. ثم أصبح الشمال الإفريقي بكامله، باستثناء سبتة، في يد المسلمين، إذ ظل منذ ذلك الوقت جزءًا لا يتجزأ من مجال السيطرة الإسلامية. وفرَّ قسم من المسيحيين، ولا سيما الرومان إلى إيطاليا بينما دخل جمهور البربر المحليين في الإسلام. ولم يكن هناك بدٌّ للقسم المتبقي من المسيحيين من الخضوع لشروط الفاتحين، أي دفع الجزية (التوبة: 29) وأتيحت لهم حرية العبادة، وفي مقابل ذلك حُظر عليهم إعلان عقيدتهم. على أن الضغط الكبير الذي بدأ في أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز بين عامي (717-720 م) على البربر الذين ظلوا على مسيحيتهم جرهم للدخول القسري في الإسلام، وإن تكن هناك إشارات حتى القرن الثاني عشر تدل على استمرار وجود تجمعات صغرى على الأقل

مـن المسـيحيين[7]، ونقـوش مسـيحية وبقايـا معابد مسيحية، وهي تشهد، كما كشـفت المكتشفات الأثرية، عن وجود مسيحيين في أماكن مختلفة من مجال شمال غـربي إفريقـية حـتى بعد وقت طويل من الغزو الإسلامي[8] . وعلى هذا فما مـن طـريق يفضـي إلى حقـيقة أن المسـيحية هـنا لم تستطع أن تصمد في وجه الغـزو الإسلامي، وأفلت شمسها بسرعة حقًا، خلافًا لما كان عليه الحال في مصر مثلاً، وذلك على الأقل من حيث كونها تشكل رقعة كبيرة منظمة.

وبتلاشـي المسـيحية في المغـرب انكمش العالم المسيحي وتقلص إلى درجة بعـيلة. وباتـت المسـيحية الشـرقية والغربية، على درجة سواء، تواجه الإسلام أول الأمـر في حـيرة وارتـباك معيـنَين وفي حـرج أيضًـا[9]. وكان من يرى نفسه مسـيحيًا يعـرف أنـه يملـك الحقـيقة الـتامة الكاملـة، فقـد اختتم الوحي بوفاة الحـواريّ (الرسول) الأخير حيث ما عاد في وسع المرء أن ينتظر شيئًا، ولذلك لم يؤخـذ الإسلام مأخذ الجد حقًا في البداية. ولم تؤخذ مأخذ الجد أيضًا حقيقة أنه بـأفول نجم المسيحية في شمالي إفريقية كان إقليم كاملٌ قد ضاع. وكانت كل من المسـيحية الشـرقية والمسـيحية الغربية على درجة سواء لا تكادان تعيان حجم المأسـاة. ولم يكن القوم يطالعون كتب الإسلام كي يتعرفوا إلى سمته الخاصة، بل لكي يشوهوا سمعته.

وقـد انتهى الأمر، في إسبانيا القريبة على الخصوص، حيث ظل المسيحيون والمسـلمون طـوال قـرون يناصـب بعضـهم بعضًـا العداء، ولم يكن لهم بد في الوقـت ذاتـه مـن أن يعيشـوا معًا تحت السيادة الإسلامية، إلى التبادل الفكري، عـلى مـر الـزمن، مع الثقافة الإسلامية، فقد كان المستعربون، وهم سكان تلك الأقالـيم الإسـبانية مـن الأقلـية المسـيحية الـتي غـزاها المسـلمون واحـتلوها، يتمـتعون بوضـعية مـا يسمى بالذميّ. أي أنهم كان يحق لهم بحكم كونهم أهل كـتاب، أن يمارسـوا عقـيدتهم بشروط معينة، منها دفع الجزية، وكان يُضمن لهم حمايـة أرواحهم وأملاكهم وممارسة عقائدهم. وخلال عصر الحكام الأمويين بين عـامي (750-1031 م) كـان الـتعايش السلمي، المسيحي الإسلامي يطبع الحياة بطابعه، بصرف النظر عن بعض الاستثناءات.

وحتى في المغرب، حيث كان بقايا المسيحيين يعَدون، على النحو ذاته، أهل ذمة الإسلام (ذميين)، انتهى الأمر مع الزمن، وعلى أساس الروابط التجارية بين المسلمين والمسيحيين الأوربيين، إلى استرخاء معين في الجبهات المتجمدة. وهنا أيضًا بات من الممكن، عن طريق عقد المعاهدات، تأمين حرية العبادة للمسيحيين، وما يرتبط بذلك أيضًا من الرعاية الروحية للتجار المسيحيين، وشراء الأرقاء والأسرى المسيحيين بهدف تحريرهم، ولكن التبشير بين صفوف المسلمين ظل محظورًا. وكانت الحالات التي عرفت من الارتداد عن الدين تسفر من جوانب عديدة، عن اضطهاد المسيحيين وعن موت المبشرين والمرتدين، ما لم يتراجعوا. ومن المعروف أن الردة في الإسلام يعاقب عليها بالقتل.

3) ردود الفعل الأولى على اقتحام الإسلام الغرب

مع التوسع الإقليمي السريع المفاجئ، للإسلام في الشطر الثاني من القرن السابع، كان مقدرًا لعلاقات القوة السياسية، وما يرتبط بذلك من الخريطة الدينية والسياسية في مجال البحر المتوسط أن يطرأ عليها تغيُّر هائل. فبعد فتح شمالي إفريقية سقطت إسبانيا في عام (711 م) في أيدي المسلمين، وانهارت مملكة القوط الغربيين. وكان شارل مارتل (Karl Martell) أول من وضع نهاية للتوسع الإسلامي في هذا الإقليم بالانتصار الذي أحرزه في تور (Tours) وبواتييه (Poitiers) في عام (732 م). ومع ذلك فقد تواصلت الفتوحات في الأجزاء الأخرى من أوربة. ففي الشرق تعرضت الإمبراطورية البيزنطية للتهديد، وفي الغرب سقطت في القرن التاسع صقلية في أيدي العرب، ومن إيطاليا السفلى ضربوا في عام (983 م) الإمبراطور الروماني-الألماني أوتو الثاني (Otto II).

ولكن الوضع تغيّر، فقد أخرج النورمانيون المسلمين، سواءً من فرنسا أم من إيطاليا وصقلية. أما في إسبانيا فقد كانت لهم قدم بلغ من رسوخها أن استعادة إسبانيا بالغزو، أو ما سمي (الاستعادة/ Reconquista) استغرق حتى نهاية القرون الوسطى[1].

لقد وقفت المسيحية أول الأمر تواجه الإسلام حائرة مرتبكة. وإلا كيف كان ينبغي للمرء أن يفسر انتشاره بهذه السرعة؟ ومن أجل ذلك كانت ردود الفعل الأولى تتسم بالحرج لأنها مبنية على الجهل.

3، 1) الجهل والجدل

في صدد الحكم على الإسلام من وجهة النظر المسيحية تتميز مراحل شتى تنطوي على مواقف متباينة[2]. وذلك أن التعايش السلمي، أو المواجهة العدائية، يحدثان آثارهما على نحو دائم في مواقف الكتّاب المسيحيين من الإسلام. ففي مرحلة بداية اللقاء بين الديانتين كان الجهل مسيطرًا. وبعد ما لا يقل عن مئة عام من وفاة محمد تحاور في الشرق يوحنا الدمشقي (وُلِد في عام 650 م، وتوفي قبل عام 754 م) مع الإسلام. وكان يدين بمعرفته بالدين الجديد لاحتكاكه الشخصي بالمسلمين الذين عاش بين ظهرانيهم ومارس العمل. وفي كتاب ‹حول الهراطقة/ De Haeresibus›، وهو القسم الثاني من كتابه في اللاهوت ‹ينبوع المعرفة›، يعدّ الإسلام ضربًا من الهرطقات، لأن محمدًا تلقى معلوماته على الخصوص من راهب أريوسي: وهذا ما يفسر برأي يوحنا أيضًا أن المسيح يطلق عليه في القرآن اسم «الكلمة»، و«الروح»، أي «كلمة الله» و«روحه»، غير أن ألوهيته يُجادل فيها. وهكذا رأى في تعاليم محمد بصدد شخص المسيح هرطقة مسيحية ذات طابع أريوسي.

وهذه الأطروحة الخاصة بتأثر محمد براهب مسيحي تظل، المرة بعد الأخرى، تلقى التأييد والاحتضان على مدى التقليد الطويل الخاص بالجدل المذهبي المعادي للإسلام، سواء أكان ذا مصدر بيزنطي أم لاتيني. ومن الممكن أن يكمن أصل تلك الأسطورة عن معلم مسيحي لمحمد كان يوجهه، في قصة بُحيرا [سريانية تعني: المتبحر، ر س) العائدة إلى عصر الإسلام الأول[3]. وقدم الحافز إلى ذلك الاتهام الوارد في القرآن، الذي يرد فيه أن محمدًا يتلقى تعليماته من بشر لا يستخدم اللغة العربية «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي، وهذا لسان عربي مبين» (النحل: 103).

وفي الروايات البيزنطية واللاتينية اللاحقة يصبح الراهب الأريوسي الذي ورد الحديث عنه عند يوحنا الدمشقي: سرجيوس/ سركيس (Sergius)، ونسطوريوس (Nestorius)، وجيورجيوس (Georgios)، ونيقولاوس

(Nikolaus)، ويوحنا (Johannes) . . إلخ، وهو يظهر أيضًا نسطوريًا. كما يظهر من أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة، كما يظهر أيضًا أريوسيًا. بل يظهر أيضًا مرتدًا، وحتى مؤلفًا للقرآن. وفي هذا الصدد كان يُنظر إليه، أكثر ما يُنظر، على أنه نسطوري، ويُصور على أنه مصدر غامض لمعلومات محمد.

وفي مستهل القرن التاسع يتحدث ثيوفانِس المعترف (Theophanes Confessor)، في استئنافٍ لتاريخ صديقه جيورجيوس سينكيلّلوس (Georgios Synkellos)، بالتفصيل عن نشوء محمد وإقامته بين ظهراني اليهود والنصارى[4]. وأصبح هذا التاريخ الذي بات معروفًا جدًا في القرون الوسطى، في ترجمته اللاتينية التي تحمل اسم ‹ثلاثية الحوليات/ Chronographia tripartita›[5] بقلم أناستازيوس المكتبي (Anastasius) (المتوفى عام 879 م) ذا أهمية بالغة عند الغرب أيضًا. وفيه يجري الحديث، على النحو ذاته، عن راهب هرطوقي[6].

ومع بداية الحروب الصليبية في عام (1096 م)[7]، وانحسارها، تزداد معلومات اللاتين عن الإسلام ومؤسسه. ونصادف أسطورة تأثر محمد بالمسيحية عن طريق راهب من الهراطقة في أكثر الأشكال تنوعًا: فمحمد يظهر ضحية راهب حاول عبثًا أن يطمح إلى منصب بطرك القدس، ثم يظهر على إثر ذلك ساحرًا في ليبيا، ويجري الحديث عن زاهد لم يفلح في الحصول على منصب بطرك بسبب هرطقته، ثم مارس تأثيره على محمد.

ولأول مرة في الغرب اللاتيني يذكر بطرس المبجَّل (Petrus Venerabilis, 1094-1156)، رئيس دير كلوني (Abt von Cluny) ومفتتح الدراسات الإسلامية الغربية، في رسالته إلى برنارد فون كليرفو (Bernhard von Clairvaux, 1090-1153)[8] اسم راهب نسطوري، هو سرجيوس، على أنه مصدر لمعلومات محمد. ويقول إن سرجيوس/ سركيس هذا جادل في ألوهية المسيح وكسب محمدًا إلى جانبه في هذا الاعتقاد.

وفي العصر الذي تلا ذلك تختلط روايات شتى: إذ يظهر سرجيوس راهبًا هرطوقيًا، ومرتدًا، ومُغْويًا لمحمد. أما الرواية عن الراهب الذي أخفق فيجري قلب دلالتها بأشكال شتى وتنشر في الغرب. فهنا يجري الحديث عن رجل من

رجال الدين حاول عبثًا أن يطمح إلى مركز أعلى في روما. وفي ما يسمى (كتاب نيقولاي/ Liber Nicolai) يظهر رجل يقال له نيقولاوس على أنه كاردينال، ويوصف بأنه نيكولاييني (Nikolait) عاش حياة طليقة العنان. أما التصور الذي يفيد بإمكان الربط بين محمد ونيقولاوس، وهو أحد الشمامسة السبعة الذين وقع اختيار الرسل عليهم، أو يرى تعاليمه مرتبطة بتعاليم النيكولاينيين، وهي حركة تحررية غنوصية، حين يرى مفتتحها الرواية الرسولية في ارتباطها بإيرينيوس نيقولاوس (Irenäus Nikolaos) الأنطاكي المذكور في أعمال الرسل (انظر سفر أعمال: 6، 5) فيرفضه بطرس المبجَّل. ومع ذلك يتواصل تناقل هذه الأسطورة. ويتحدث يعقوب الأَكْوي (Jacob von Acqui) (من مستهل القرن الرابع عشر) وهو دومينيكاني، عن رجل من رجال الدين مرتد يقال له نيقولاوس، ارتحل إلى فارس، وتحالف مع محمد وهو واحد من خدّام الشيطان. والتقى بهما راهب يقال له سرجيوس/ سركيس، وفكر الثلاثة جميعًا في نِحْلة جديدة يُؤلَّه فيها محمد بأسلوب رفيع.

ومن الواضح للعيان أن الخيال الشعبي المتعلق بمحمد ونشوء الإسلام لم يكن يعرف حدودًا. وكل هذه الروايات الأسطورية تجري وراء الهدف الجليّ، وهو تصوير الدين الجديد على أنه غير أصيل وغير عريق، بل على أنه صدى لتوجيه مسيحي مطبوع بطابع الهرطقة، ووصمه، بذلك، على أنه تزييف. وبذلك كان يُراد تجريد القرآن من ادعائه الحق في أن يُعد كتابًا من الكتب المنَزّلة ذات المصدر الإلهي، وإضعافه وإبطاله.

وأضيف إلى ذلك التساؤل الذي كان لا يفتأ يظهر المرة بعد الأخرى في القرون الوسطى، عن إمكانية انتشار الإسلام بهذه السرعة. فقد تقلص العالم المسيحي وانكمش بغتةً بسبب اقتحام المسلمين المجال المتوسطي حتى وصلوا إلى إسبانيا. ولئن كان يضم فيما سلف كل الدولة الرومانية، بل يتخطى حدودها كثيرًا، فقد ضاع بتغلغل الإسلام الشرق الأدنى بأسره، وجزيرة العرب، وبلاد فارس، وحتى أجزاء من أوربة. فكيف أمكن هذا؟. وظن القوم أنهم يجدون سببًا لذلك في طرائق الانتشار الغازية في الإسلام الأول، وظنوا أنهم سيجدون سببًا آخر في السحر. وإذا كانت الأساطير تتنازع بشأن شخص محمد، إذ كانت تزعم أنها

تعرف أفانين سحره ومناوراته في الاستدراج والتمويه، ولكن السحر كان يُعد فن السَّحَرَة الذين وضعوا، من جانبهم، في سياق واحد مع فارس. وإذًا فلم يكن هناك بد من أن يكمن الأصل، وذلك المعلم الحافل بالأسرار الذي يفترض أنه أثر في محمد هذا التأثير العميق الدائم.

3، 2) عمليات عسكرية: الحروب الصليبية وحروب الاستعادة

هناك أسباب متنوعة تكمن وراء تلك الفكرة التي سيطرت، على مدى قرون من الزمان، على العلاقات بين المسيحيين وغير المسيحيين، أي اليهود والمسلمين: وهي قتال أولئك الذين هم، كما كانوا يسمونهم، أعداء العقيدة المسيحية، الدفاعي من ناحية، والهجومي من ناحية أخرى.

أما من الوجهة المسيحية فمن السهل أن يجنح المرء إلى أن يلقي وزر ما يسمى الحرب المقدسة (الجهاد) من جانب واحد، على الحديث الإسلامي، إذ يرد في القرآن: «**انفروا خفافًا وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله**» (التوبة: 41) الأمر الذي لا يعني، في النص الحرفي للكلام، سوى «بذل الجهد» الإلزامي، وأن يبذل جسده وروحه من أجل العقيدة ضد كل أشكال المقاومة، حتى من قبل صفوف المسلمين أنفسهم. وهذا ما تعنيه كلمة (الجهاد) وهذا الواجب ينطبق على كل المجتمع الإسلامي، جملة. أي أنَّ على جماعة المسلمين (الأمة الإسلامية) أن تجتهد ليكون من الممكن فرض هذا الأمر القرآني طبقًا للشريعة.

هذا يعني، تبعًا للمعطيات التي كانت قائمة أيام محمد، الكفاح المسلح، وهو ما جرت العادة أن يسمى بالحرب المقدسة. وهذا يتلاءم مع ما يستنتج من القرآن، كما يتلاءم مع التفسيرات اللاحقة في كتب الفقه. فالعالم من وجهة الفهم الإسلامي، وهذه هي النظرية التقليدية في القرون الوسطى، ينقسم إلى معسكرين:

1) دار الإسلام.
2) دار الحرب، وبعبارة أخرى: معسكر المسلمين، ومعسكر غير المسلمين. ومن أجل الدفاع عن الإقليم الإسلامي وتوسيعه

بهـدف إدخـال الـنظام الإسـلامي، يجـري تشجيع الجهاد على أنه وسيلة مجرَّبة.

ومـن يقـض نحبه في القتال في سبيل الله، ومن أجل هذا يفيد تصرف محمد في المدينة مع الكَفار، يحق له أن يكون على ثقة أنه من أهل الجنة (البقرة: 149، وآل عمران: 163، والنساء: 97–98، والأنفال: 66، والتوبة: 12).

أمـا تـاريخ المسيحية الغربية فقد وضع من جانبه، متأثرًا بالأفكار الفلسفية في العصـر القديـم، الـنظرية التقليدية عن (الحرب العادلة/ bellum iustum)، وكـان هـذا في الحقـيقة في تـناقض واضـح مع المسيحية في أقدم أشكالها، وهي التي كانت تتخذ لنفسها من الحرب والخدمة العسكرية مكانًا قصيًا.

وكـان الرائد في هذا أغسطينوس بين عامي (354-430 م) وكان منطلقه في الاحـتجاج عـلى الهـراطقة هـو مـا ورد في لوقا (14: 23): «اخرج إلى الطرقات والـدروب وألزِم الناس بالدخول حتى يمتلئ بيتي!» وأفادته عبارة: «وألزِم الناس بـالدخول (compelle intrare)» في تسـويغ حـرب عادلـة عـلى الهراطقة. ومن الممكـن أن تكـون عبارة «ألزِم» عند لوقا تشير إلى ممارسات تبشيرية صلبة أدت بعـد ذلك، على مر الزمن في تاريخ الكنيسة، إلى أشكال من الشطط والطغيان لم يُسـمع بهـا[9]. ويذكـر تومـا الأكويـني (Thomas von Aquin, 1225-1247) بالاسـتناد إلى أغسـطينوس، فيما يذكر، المعايير الأخلاقية الآتية التي يمكنها، كما يرى، أن تسوغ أي حرب من الحروب:

1) السـلطة الشـرعية من جانب السلطة المختصة، التي تشن الحرب بأمر منها.
2) السبب الذي يسوغ الحرب، مثل الدفاع عن النفس، أو الإحساس بظلم يعاني المرء منه.
3) مستوى الوسائل.
4) النية الحقة التي تنطوي على هدف يتمثل في خدمة السلام[10].

فالنـية الحقيقـية الماثلـة في هـذه النظرية عن (الحرب العادلة) لم تكن، بموجب ذلـك «حصـر الحرب بجملة من المعايير الأخلاقية، أي أن السؤال الأساس لم يكن: كـيف أستطيع أن أنشئ ضميرًا حيًا من أجل خوض الحرب؟، بل كان: بأي معايير تقييدية يوصي الرب بالحرب في كل الأحوال؟»[11].

ولكن قبل أن يضع توما الأكويني، في القرن الثالث عشر معاييره الأخلاقية بوقت طويل، كانت الممارسة الحربية في المسيحية قد انتشرت وشاعت، بل كان البابا غريغوريوس الأول بين عامي (590-604 م) يدعو إلى الحرب لنشر المسيحية، مع أنه أظهر التسامح تجاه اليهود[12]. وكانت الحرب تعد وسيلة مناسبة للانتقام من إهانة فعلية أو متوهمة للمسيح، مثلاً، أو المساس بالعقيدة المسيحية، أو شتمها. كما كانت تُعد من هذا القبيل تأمين مجال النفوذ المسيحي، وتوسيعه: وهذا ما كان في أيام شارلمان وحملاته ضد الوثنيين الجرمان والسلاف، وكذلك ضد الموريسكيين (الإسبان المسلمين) على كل من جانبي جبال البيرنيه. وفي القرنين التاسع والعاشر، عندما رأت أوربة المسيحية نفسها تتعرض المرة بعد الأخرى لغزوات الشعوب الوثنية، ارتبطت فكرة الحرب العادلة على نحو خاص كل الخصوص بمفهوم «الحرب على الكفار»[13]. وبهذه الروح ضمِن البابا ليون الرابع بين عامي (847-855 م)، والبابا يوحنا الثامن بين عامي (872-882 م) لكل هؤلاء الذين يسقطون في القتال ضد العرب، أي المسلمين، وضد النورمانيين، أي ضد الوثنيين، الحياة الأبدية. والحق أن الحرب على الوثنيين كانت في ذاتها واجب السلطة الزمنية التي كانت «مهمتها الخصوصية تأمين السلام للكنيسة في الداخل، وتأمين انتشارها في الخارج»[14]، غير أنه كان يُفصل فيها، وتلقى تأييد الكنائس وترحيبها لحمايتها من الدخلاء الذين يمارسون النهب. ولكن كان يفترض أن لا يقتصر الأمر على الدفاع، بل كان القوم ينتقلون مع الزمن إلى الهجوم أيضًا.

ومع ازدياد قوة النظام الحربي وحملات النهب على أملاك الكنائس في القرنين التاسع والعاشر، وهذه نتيجة من نتائج انهيار مملكة الكارولنغيين (Krolinger)، نشأت حركة تحريم الحروب (منذ مساء الأربعاء إلى صبيحة الاثنين) لتأمين الأملاك الكنسية والخاصة، وكانت جهودها، التي كان يستحثها على الخصوص أتباع الإصلاح الكلوني (Cluniazenisid) (نسبة إلى بلدة دير كلوني) تهدف إلى ضبط الفروسية التي أصابتها الخشونة والجلافة إلى درجة بعيدة لتلجمها وتدخلها في إطار النظام العام. وجرى تشكيل ميليشيات السلام المستعدة للقتال بقيادة الكنيسة لإعادة توطيد السكينة والاهتمام

بالأمن، وبذلك جرى، بالانطلاق من الاجتهاد في حركة تحريم الكنيسة الحروب انعطاف نحو المشروعات الحربية التي عُدت حروبًا مقدسة «وكانت الكنيسة ترحب بها وتدخلها في خدمتها»[15].

وكذلك بات ينظر إلى القتال الذي استؤنف من جديد في عام (1050 م) في إسبانيا فقد ازدادت ضراوةً، وهو حرب (الاستعادة) على أنه حرب مقدسة.[16] وناصرت بابوية الإصلاح أمثال هذه المبادرات باتجاه الخارج والداخل، فمن ذلك تأييد البابا إسكندر الثاني بين عامي (1061–1073 م)[17] لغزو بارباستروس في عام (1064 م)، حملة النورمان على إنغلترا في عام (1066 م)، أو حركة الآباء الميلانيين (Pataria) الميلانيين في المنازعات الداخلة في إطار مصالح السلطة من أجل إصلاح الكنيسة داخليًا[18].

وعاد غريغوريوس السابع بين عامي (1073–1085 م) إلى النزاع على التنصيب بالمفهوم القديم لتنظيم (ميليشيا المسيح/ militia Christi) الذي عدّل وظائفه وبات يدعى (ميليشيا القديس بطرس/ militia Sancti Petri). ولئن كانوا يفهمون في الأصل، من عبارة «ميليشيا المسيح» رجال الإكليروس الذين يتنازعون بالوسائل السلمية، فقد باتت المسألة تعني الآن بالأحرى مقاتلي الكنيسة المجندين بالاستناد إلى نظام الفروسية: «لقد حافظت الفروسية، بعدِّها طبقة اجتماعية، على صورتها الدنيوية الخاصة بها، وعلى روح المهنة التي تعيش في أحضانها الصورة العالمية للكنيسة، التي كان التعبير الطقسي المرئي عنها يتمثل في تكريس الفرسان»[19]. وكان تحول الكنيسة إلى الحرب على نحو نهائي حاسم. على أن البابا غريغوريوس السابع كان يحمل في نفسه فكرة عملية عسكرية في الشرق يقودها هو شخصيًا لمساندة بيزنطة المسيحية في وجه الوثنيين. وفي عام (1071 م) تعرضت القوة العسكرية البيزنطية لضربة على يد الأتراك السلاجقة عند مانزيكِرْت (Manzikert) الأرمنية، وباتت الأناضول معرضة للهجمات التركمانية. وفي عام (1076 م) غزا السلاجقة أيضًا القدس، وغزوا، بعد تسع سنوات، الأناضول اليونانية، وفي إيطاليا السفلى سقطت باري في أيدي النورمان. وأضيف إلى ذلك أشكال الانشقاق داخل الكنيسة في عام (1054 م). وربما نشأت، في إطار الجهد من أجل إعادة توحيد

الكنيستين، الشرقية والغربية فكرة شاهد المعمودية للتوحيد في مخطط الشرق الغريغوريوسي. وإن لم يكن من الممكن تنفيذها، فهي ذات أهمية، إذ تظهر هنا «أول مرة فكرة حملة إلى مجال شرقي البحر المتوسط، بقيادة بابوية»[20]. ويمكن هنا أن نثبت على وجه التلخيص: أن فكرة (الحرب المقدسة) وما يرتبط بها من تكوين فروسية مسيحية على أنها طبقة عسكرية في خدمة الكنيسة، مهدت لفكرة الحرب الصليبية على نحو حاسم وجعلتها في النهاية تتحول إلى حقيقة واقعة.

3، 2، 1) الحملات الصليبية إلى القدس

وبعد استيلاء السلاجقة على القدس يتحدث حجاج المدينة العائدون أدراجهم، ويرجع تقليد رحلات الحج إلى القدس إلى القرن الرابع، عن ألوان من العَنَت والمضايقات والعراقيل من قبل أصحاب السلطان الجدد. ولم يكن مقدرًا لهذه الأخبار أن تظل دون أثر. وحين وجَّه عند ذلك الإمبراطور ألكسيوس الأول كُمننُس (Alexios I Komnenos, 1081-1118) نداء استغاثة أيضًا إلى البابا أوربان الثاني. أحدث هذا النداء مفعوله في المجمع الكنسي المنعقد في كلِرمُن (Clermont) بتاريخ (27) تشرين الثاني عام (1095 م)، لتحرير الضريح المقدس من أيدي الكفار، أي: المسلمين، فكان إشْعال مبدئي، ولقي موافقة لم يسبق لها مثيل. وتسلّم الفرسان ذوو التدريب الحسن، شاكي السلاح، الصليب القماشي وهم يصرخون «هذه إرادة الرب/ Deus lo vult» وكان هذا هو الصليب الذي قُدر له أن يغدو رمز الصليبيين. وكان الهدف الحقيقي تحرير الضريح المقدس، ولكن من الجائز أن يكون أسهم في ذلك أيضًا المساعدة لليونانيين، وكذلك فكرة الاتحاد. ومع ذلك فقد كانت جديدةً تلك الفكرة المتناقضة في ذاتها، وهي فكرة حملة حجاج مسلحين. لقد وجدت مواكب الحجاج إلى القدس، كما قلنا، منذ قرون. ولكن المسألة كانت تتعلق بِ «حجاج» مسلحين متأهبين للقتال. وظهر معهم طقس جديد من طقوس البركة: ففضلاً على الرموز القديمة للحجاج، كالعصا والحقيبة، بوركت السيوف الآن أيضًا. وقد كانت المباركة الكنسية للأسلحة بداية لافتة.

وبذلـك وجدت فكرة (الحرب المقدسة) والعقيدة الدينية الفروسية الخاصة بقـتال الأعـداء المـزعومين للعقـيدة المسـيحية، تطبـيقًا لهـا سـواء في الحملات الصليبية إلى القدس أم في حروب استعادة إسبانيا.

وكـان مقـدرًا للـنداء في كلِـرمُن أن يتجاوز كل التوقعات، إذ نشأت حركة جماهيريـة. ألم يطالـب متّى بالفعل (متى 10: 38) بالاضطلاع بحمل الصليب؟. ثـم ألم يكـن من الممكن للمثل الأعلى لمن جاؤوا بعد المسيح أن يتحول، على نحـو مـلموس تمامًـا، إلى فعـل في القتال ضد أعداء العقيدة المسيحية، في الحملة الصليبية إلى القدس، إذا فُهم على أنه خلافة المسيح الأوثق عرىً حتى الموت؟ أن يمـوت المـرء شـهيدًا، لكي يحيا مع المسيح. هذا المثل الأعلى من مُثل التقوى سـرعان مـا بـات مقـدرًا له أن يوطأ بالأقدام. فهذا الزاهد في أحيان يعبئ حملة صـليبية شـعبية. والنتـيجة معروفة: ففي أراضي الراين تنتهي المسألة إلى مجازر اليهود، والحملة نفسها تنتهي نهاية كارثية[21].

وبعـد تسـعة أشهر من النداء الصاخب في كلِرمُن تخْرج من (15) آب عام (1096 م) إلى أيـار عـام (1097 م) حشـود مخـتلفة في طـرقات متبايـنة، إلى القسطنطينية، لتواصل الزحف من هناك.

وفي الثالث من حزيران من عام (1098 م) يوفقون في الاستيلاء على أنطاكية، حيـث يعـثرون، فيما يقال، على رمح الجندي الروماني في الجلجلة، وبعد نحو عام، أي في الـرابع عشـر مـن تمـوز عام (1099 م) يتم غزو القدس. على أن حمام الدم الـذي يقـيمه الصليبيون هناك يدع كل الدوافع الدينية، التي ظلت مستغلقة على المسلمين على أي حال، تتحول إلى كلام فارغ. وجرى تحقيق الهدف العسكري لهذه الحملـة الصليبية الأولى بين عامي (1096–1099 م) وهو توطيد السيادة المسيحية في الشـرق الأدنـى، ونشـأت أربـع دول للصـليبيين الفرنجة: مملكة القدس، وإمارة أنطاكية، ودوقيتا أنطاكية وطرابلس. ومن أجل الدفاع عن المناطق المغزوة تأسست نظـم رهبـنة تجمع بين نظام الأديرة والنظام العسكري معًا. ومن أهم نظم الرهبنة (فرسان القديس يوحنا/ Johanniter)، و(فرسان المعبد/ Templer)، و(نظام الرهبان الألماني/ Deutsche Orden).

علـى أن استعادة الرها (Edessa) في عام (1144 م) على يد الأتابك زنكي مـن الموصل في العراق الحالي، بالاشتراك مع قوات من حلب، في شمالي سورية أدت إلى الحملـة الصـليبية الثانـية في عـامي (1147–1149 م). وذلك أن البابا أوجين الثالث بين عامي (1145–1153 م) دعا إلى ذلك في مرسوم له مؤرخ في أول كـانون الأول عـام (1145 م) وكـان يلقى مساندة كبيرة من مواعظ برنارد دي كليرفـو الصـليبية الـتي تحـث على الحرب. وخلافًا لصديقه بطرس المبجَّل الـذي كان يلتزم بمناقشة فكرية مع الإسلام[22]، كان هذا يمثل الجناح المحارب في الكفـاح ضـد المسـلمين. وخلافًا لما كان متوقعًا، انتهت الحملة الصليبية الثانية نهاية مزرية، وأخفق الحصار المقصود لدمشق.

وبعد دحر الحملة الصليبية الثانية استطاع ابن زنكي وخليفته، نور الدين بن زنكـي، عـامي (1147–1149 م) أن يوحد سورية المسلمة بكاملها، ويوطد الوحدة المعـنوية للمسـلمين فيما بينهم وعمل على إنشاء وعي جديد، ببعث روح الجهاد ضـد الصـليبيين. وحـين بـدأ تدخل الصليبيين في مصر في منتصف القرن الثاني عشـر، صـمم نـور الديـن عـلى ربـط اسـتعادة أهل السنة مصر الفاطمية بحرب الصـليبيين الذيـن كان الجانب الإسلامي يطلق عليهم اسم: الفرنجة. وتولى تابعه الكـردي صـلاح الدين الأيوبي، المسمى صلاح الدين بن أيوب الدين بين عامي (1169–1193 م) إسقاط الخلافة الفاطمية في عام (1171 م).

وحـين بـات صـلاح الديـن الأيوبي سيدًا على سورية ومصر وشمالي العراق، أصـبح خصـمًا كـبيرًا للصليبيين. وفي موقعة حطين، في الجليل، أتيح له، في الرابع مـن تمـوز من عام (1187 م) النصر الحاسم على جيوش الفرسان. وفي الثاني من تشـرين الأول من العام ذاته، فتح القدس. وبذلك وصل المشروع الصليبي، الذي كانـت تديـره الكنيسـة والـذي بـدأ في الغـرب بدايـة بالغـة التفاؤل، إلى نهايته الحقيقـية. أمـا الحملات الصليبية التالية، ويعدون في التأريخ لها، على وجه العموم سـبع حمـلات، من دون أن يُدخلوا فيها كل الحملات الخاصة بالقدس، فهي أقرب إلى أن تُصنف خاتمة مسرحية لمغامرة خائبة على وجه الإجمال.

وكـان سـقوط القـدس سـببًا في قـيام الحـرب الصـليبية الثالـثة بين عامي (1189 – 1192 م). ولم توفـق إلى هدفهـا وهـو استعادة المدينة المقدسة، وظلت

القـدس في أيـدي المسـلمين. وبوجود صلاح الدين أمكن التفاوض على عقد هدنة مكنت من استئناف رحلات الحجاج إلى القدس.

على أن الحملة الصليبية الرابعة بين عامي (1202–1204 م) التي استهلها الـبابا إنوسـنت الثالـث بـين عـامي (1198–1216 م) لم تـتوجه، على أساس مصـالح أهـل البندقـية، الـتجارية، ضـد المسلمين، بل ضد القسطنطينية وبقايا الـدول البيزنطـية. وأصـبحت القسـطنطينية مـن الوجهـة الفعلـية مسـتعمرة بندقانـية. عـلى أن إنشـاء إمبراطورية لاتينية هناك بين عامي (1204–1216 م) زاد بالتأكـيد مـن شـدة الـتعارض مع الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية. ولم يكن هـذا وحـده، فـبغزو القسـطنطينية جرى تصفية الدولة التي كان في وسعها أن تصمد في وجه المسلمين.

ومـن الفصـول بالغـة المأسـاوية في تـاريخ الحروب الصليبية، حملة الأطفال الصـليبية في عـام (1212 م) إذ انتهـت في مرسـيليا، ومـن ثـم في برنديـزي (Brindisi)، حيث مات قسم كبير من الأطفال، أو بيعوا أرقاء.

ومـع كـل النكسـات وأشـكال الإخفـاق ظلـت استعادة القدس بعد ذلك هدفًـا لسياسـة إنوسـنت الثالـث، إذ صدر المرسوم الصليبي عن مجمع لاتيران الـرابع (Laterankonzil)، في عـام (1215 م) مـن أجـل حملـة جديدة، ولم يُقدر للبابا أن يشهدها من بعد. وفي مقابل ذلك نجح الإمبراطور الشْتاوفي، فريدريك الـثاني بـين عـامي (1215–1250 م) الـذي أصـدر البابا غريغوريوس التاسع مرسـومًا بحـرمانه بسـبب مـا تكـرر مـن تأجـيله للحملة الصليبية، في الحملة الصـليبية الخامسـة عـامي (1228–1229م) عـن طريق التفاوض مع السلطان المصـري، الملـك الكـامل في حمله على إعادة القدس إلى المسيحيين، مع استثناء الأمـاكن المقدسـة العـائدة إلى الإسـلام، وضـمان هدنة. وكان من المفاجآت أن فـريدريك الـثاني تـوّج نفسـه ملكًـا على القدس. وحين انتهك الكونت تيبو الـرابع (Thibaut IV) الفرنسـي بعـد سنوات شروط الهدنة استعاد المسلمون القدس مرة أخرى، وضرب جيش الفرسان عند غزة في عام (1244 م).

وجـرى تصميم حملة صليبية جديدة في مجمع ليون الأول في عام (1245 م)، وكـان ملـك فرنسا، لويس التاسع بين عامي (1226–1270 م) هو وحده الذي

حاول تغيير الوضع مرة أخرى في الحملة الصليبية السادسة بين عامي (1248–1254 م). ولكنه أخفق بجيشه في مصر، ووقع أسيرًا، ولم يستطع أن يفتدي نفسه إلا بمبلغ من المال.

وبعد ذلك وضعت للسيادة اللاتينية في الشرق نهاية سريعة. ففي عام (1261 م) أسقطت الإمبراطورية اللاتينية في القسطنطينية، وكان هذا حدثًا ينطوي على انتصار الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية. وفي أيام السلطان الظاهر بيبرس بين عامي (1266–1277 م) سقطت حصون الصليبيين في داخل البلاد في أنطاكية في عام (1268 م).

وعلى أثر ذلك خرج لويس التاسع، مرة أخيرة أيضًا، في الحملة الصليبية السابعة في عام (1270 م) ضد تونس، ليزحف من هناك على مصر. ولم تخرج خطته إلى حيز التنفيذ، ومات مع قسم كبير من جيشه في تونس بالطاعون. وفي عام (1289 م) ضاعت طرابلس، وأخيرًا عكا في عام (1291 م) وهي حاضرة مملكة القدس. ولم تكن كل المحاولات لتثبيت الأقدام في الأراضي المقدسة من جانب المسيحيين مرة أخرى إلا ذات ديمومة محدودة، إذ انتهت آخر الأمر إلى الإخفاق.

ولم تلبث الدوافع الدينية الحقيقية للحملات الصليبية إلى القدس أن ذبلت وعراها الشحوب وراء دافع حب الحرب والمغامرة، ووراء التعطش إلى الدماء، والولع بالغنائم وحب السلطة. وناءت العلاقة بين المسيحيين والمسلمين بعبء ثقيل إلى أقصى الدرجات، وكانت نتيجة ذلك تضامنًا إسلاميًا جديدًا ضد المسيحيين. أما الكنيسة الشرقية فباتت أكثر مرارة من ذي قبل، وظلت الجهود من أجل التوحيد بغير طائل. بل لم يزدد الشقاق بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية إلا عمقًا بسبب إقامة إمبراطورية لاتينية في القسطنطينية، وإن كانت حياة هذه قصيرة.

3، 2، 2) استعادة إسبانيا

«كانت فكرة الحرب الصليبية قد اشتعلت في أوربة إلى درجة بلغ معها أنه سرعان ما أعلن عن حملات أخرى على أنها حروب صليبية»[23]. وقد جرى إدراك

حرب الاستعادة منذ أيام البابا أوربان الثاني، وهي استعادة الأقاليم التي يحكمها المسلمون من إسبانيا بالغزو على أنها حرب صليبية. وأُضفي على ألوان القتال ألوان الغفران والامتيازات ذاتها كما فعل تجاه الصليبيين في الشرق[24].

وحين وضع شارل مارتل (Karl Martell) في عام (732 م) نهاية للمسيرة المظفرة للقوات الإسلامية كان مقدرًا لهذا أن يكون إيذانًا بحدوث انعطاف في الأبعاد التاريخية، إذ بات الإسلام منذ الآن مضطرًا إلى التقهقر شيئًا فشيئًا عن أوربة الغربية، إلى أن توارى في النهاية في عام (1492 م). ولكن هناك، بين هذين التاريخين قرونًا من الزمان: فكيف أمكن أن تنتهي الأمور إلى هذا التطور. أوَلَم يكن اليهود والنصارى، والمسلمون خلال عصر الحكام الأمويين بين عامي (756 م، و1031 م) يعيشون معًا، على الإجمال، حياة وادعة على شبه جزيرة إيبريا، التي دخلت بأكملها تحت السيادة الإسلامية في القرون الوسطى؟. لا ريب في ذلك، ولكن ثمة شيء لا يجوز أن يُنسى: وهو أن شبه الجزيرة الإيبرية لم تدخل بأكملها تحت السيادة الإسلامية. ففي الشمال الغربي لم تتحطم المقاومة قط، وتشكلت منذ القرن العاشر جبهة هجومية بطيئة الحركة ولكنها صلبة، من الملوك النصارى، على الحدود كانت تصب في خانة حركة الاستعادة، بدأت بسقوط طليطلة في عام (1085 م) وانتهت بسقوط غرناطة في عام (1492 م) الذي نجمت عنه معاناة لا مثيل لها وقمع وطرد للسكان اليهود والمسلمين.

على أن استيلاء النصارى على طليطلة في عام (1085 م) لم يكن أول الأمر يتسم بالديمومة قطعًا، ففي عام (1086 م) تعرض هؤلاء للهزيمة في موقعة الزلاّقة على يد قوات المرابطين القادمين من مراكش. والحق أن الانتصار المرابطي على قشتالة وتوحيد إسبانيا المسلمة تحت سيادتهم أدى إلى توقف حركات الاستعادة المسيحية، غير أنه لم يستطع وقفها نهائيًا. ففي عام (1118 م) سقطت سرقسطة. واستطاع المرابطون أن يصمدوا حتى عام (1147 م)، ثم أطاح بهم الموحدون، وهم أسرة حاكمة أخرى من البربر أدخلت الآن تحت سيادتها إسبانيا المسلمة.

ومع بداية السيادة المُوَحِّدية في إسبانيا كان التعايش السلمي، والتكامل الثقافي بين المسلمين والمسيحيين واليهود قد انتهى، بعد أن دام ما يقارب أربعة قرون. وكان عدم التسامح مع غير المسلمين يزداد. واستمرت هذه النزعة

التي تتسم بنفاد الصبر في عهد الموحدين أيضًا، وحتى تجاه المسلمين ذوي التفكير المختلف. وكانت النتيجة هي التالي: فقد غادر موطنهم الإسباني مفكرون ومثقفون من أولي الشأن والخطر، كالفيلسوف اليهودي ابن ميمون بين عامي (1135–1204 م) أو علماء مسلمون مثل ابن رشد بين عامي (1126–1198 م) وابن العربي بين عامي (1165–1240 م)، وكانت مغادرة ابن رشد عابرة.

ولئن لم يكن بد للنصارى في الشرق أن ينكفئوا، فقد كان مقدرًا لهم في شبه الجزيرة الإيبرية أن يصمدوا. ففي عام (1212 م) هزموا الموحدين في الموقعة الخامسة، وهي معركة تولوز (Navas de Tolosa)، وبذلك أخذت حركة الاستعادة المسيحية في زحفها الذي لم يتوقف، مطلقًا، بسبب الخلافات الداخلية الإسلامية، ولا سيما بعد اتحاد ليون وقشتالة. فقد تغلغل الملك فرديناند الثالث ملك قشتالة وليون (1217–1252 م) في قلب الأندلس الإسلامية، وغزا في عام (1236 م) قرطبة، وفي عام (1248 م) إشبيلية، وظلت غرناطة في أيدي المسلمين حتى سقطت في عام (1492 م) حيث انتهت بذلك حروب الاستعادة.

وكان من المفروض في البداية أن لا يتغير وضع المسلمين، الذين باتوا تحت السيادة المسيحية، واستطاع هؤلاء قبل كل شيء أن يستأنفوا ممارسة عقيدتهم، ومع ذلك كان يهاجر كل من يجد نفسه في وضع يمكنه من ذلك، بحكم كونه مسلمًا. أما أولئك الذين ظلوا فأطلق عليهم اسم المدجَّنين (Mudejaren).

وكان الوضع كلما ازداد تبلورًا في صورة تشير إلى أن الهدف السياسي للملوك الكاثوليك تحويل إسبانيا إلى أمة مسيحية على سبيل الحصر، ازداد تحطم أشكال التكامل الثقافي بين اليهود والنصارى والمسلمين. وكان تكاملاً لم يعد له وجود منذ ذلك الوقت. وبطرد اليهود أولاً، ثم المسلمين، ومن ثم إرغامهم على التنصّر في إطار ديوان التحقيق أو محاكم التفتيش ذات الأثر بعيد المدى، انتهى ذلك التسامح تجاه غير المسيحيين. على أن مرسوم (31) آذار من عام (1492 م) ترك لليهود الخيار بين التعميد والنفي. وفي عام (1502 م) واجه مسلمو غرناطة الخيار نفسه. وفي عام (1526 م) واجه هذا الخيار المسلمين في إسبانيا بأسرها، وأطلق على المتحولين إلى الديانة المسيحية اسم

الموريسكيين، ولم يبق أمام هؤلاء سوى الاندماج الكامل. وفيما بين عامي (1609 م، و1614 م) طرد في النهاية، بالقوة، مئات الألوف من الموريسكيين من إسبانيا.

وقد أصبحت حروب الاستعادة، من وجهة النظر الحالية، بنظر كثير من المسلمين «رمزًا لتوسع الدول الأوربية على حساب العالم الإسلامي، وهي توضع، بكل أشكالها، في سياق نزعة استعمارية حديثة، كان ينبغي مقاومتها والدفاع ضدها من وجهة النظر الإسلامية»[25]. والنتيجة التي استخلصها المسلمون من ذلك هي أنه «قد بدأت في هذه الأثناء حرب إعادة فتح للأندلس بشراء أجزاء كبيرة من الأراضي من المسلمين الأثرياء ولقيت حركة استقلال الأندلس مساندة دول إسلامية شتى»[26].

4) بطرس المبجَّل: البادئ بأول ترجمة لاتينية للقرآن

استطراد: البدهية وادعاء الحق في القرآن

يتضمن القرآن، وهو الكتاب المقدس عند المسلمين، في (114) سورة، رسالة الخلاص المحمدية التي بشر بها وحيًا من الله. وبنظر المسلم المؤمن يعد القرآن كلمة الله مطلقًا، التي أوحى بها كلمةً كلمةً إلى محمد عن طريق الملاك جبريل. وبذلك يعد القرآن إملاءً إلهيًا، ويتمتع، من أجل ذلك، بالسلطة المطلقة. ويعد، بناءً على أصله الإلهي، منزهًا عن الخطأ، وجامعًا مانعًا، لا يترك من بعده زيادة لمستزيد، وهو ينسجم، في مضمونه، مع الكتاب الأصلي المحفوظ في السماء (أمُّ الكتاب) وهو ما سبق الحديث عنه. ويمثل القرآن، بحكم كونه نسخة عربية من الكتاب الأصلي المحفوظ في السماء، بموجب الفهم الإسلامي، آخر وحي رباني إلى البشر، بطريقة حاسمة وملزمة إلى يوم الدين.

ولعل من أشكال الفهم الحقيقي للقرآن أن اللغة العربية تُعلَن على أنها اختيرت، على الخصوص لغةً للوحي الرباني الختامي، الذي يسري مفعوله إلى آخر الدهر: لقد تجلت كلمة الله آخر الأمر باللغة العربية[1]. وفي هذا تتجلى مكانتها الخاصة، وقدسيتها ومنزلتها. وبرأي المسلم المؤمن لا تعد اللغة العربية لغة دينية، كهنوتية، طقسية فقط، بل هي في المقام الأول، لغة ربانية. وبهذا الحكم لا يمكن المس بها، ولا مضاهاتها. والقرآن، بحكم كونه قرآنًا عربيًا، يحمل بذلك، في ذاته، السمات الصادقة التي لا خداع فيها، التي تدل على مصدره الإلهي.

وقـد تطور هذا الفهم داخل علم العقيدة الإسلامية، ممثلاً في نظرية إعجاز القـرآن وكونـه جامعًا مانعًا، لا يدع من بعده زيادة لمستزيد، إلى عقيدة إيمانية، إذ مـا كـان مـن الممكـن إلا لله وحـده أن يكـون مؤلفًا لمثل هذا الكتاب الذي لا يتمـثل إعجازه المطلق في جماله الأدبي، أي في لغته وإيقاعه وأسلوبه، بل يكمن ذلك، قبل كل شيء في مصدره الإلهي.

ولأن الكـتاب المقـدس عند المسلمين يتضمن الوحي النهائي الأخير الذي صـاغه الله باللغـة العربـية، كـان من المحرم في إسلام النهج القديم، حتى قرننا هـذا، ترجمة القرآن إلى لغة أخرى. وربما أسهمت النظرية التي تحدثنا عنها آنفًا، بشـأن إعجـاز القـرآن، إسـهامًا جوهـريًا في حظر ترجمة القرآن. وثمة سبب آخر يترتـب التماسـه في خصوصـية ماهـية القرآن من الناحية الأدبية، وفي أسلوب الآيـات وإيقاعهـا. ولـيس آخـر ذلـك مـا شـجع هذا الحظر أيضًا من الانتشار السياسـي-الإقلـيمي للإسـلام، ومـا ارتـبط بذلـك مـن توسيع المجال اللغوي العربي. ولم يكن يُسمح إلا بمجرد أوصاف تقوم على صياغة المعنى بتعبير آخر أو حواشٍ أو شروح فيما بين السطور بلغات أخرى.

4، 1) بشأن تاريخ نشوء الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن[2]

لقـد جرى، منذ منتصف القرن الثاني عشر، انتهاك الحظر الإسلامي لترجمة القـرآن في إسـبانيا. وكان بطرس المبجَّل رئيس دير كلوني، هو الذي تجرأ على هذا الانتهاك في الغرب. ونحن ندين لمبادرته الأولى بأول ترجمة كاملة للقرآن.

4، 1، 1) البرنامج الفوري لبطرس المبجَّل

لقـد كـوّن بطـرس المـبجَّل لنفسـه اسمًـا بصـفته رائـدًا للاشتغال الفكري بمناقشـة الإسـلام. وهـو يؤكـد أنـه قـد خطـرت بـباله، أثـناء رحلته التفتيشية والـتفقدية بـين الأديـرة الموضوعة تحت إشرافه في إسبانيا، في عام (1142 م)[3]، فكـرة مناقشـة فكرية مع الإسلام. وحين استحوذت عليه هذه الفكرة بحث عن

إمكانـات لتحويـلها إلى الممارسة. ومكنته معرفته بجهل معاصريه وافتقارهم إلى التنوّر، من أن ينتهي به الأمر إلى أن يتبين له وجوب إزالة هذا العجز. ويشمل برنامجه الفوري النقاط الثلاث الآتية:

أ) إزالة العجز في المعلومات

حـين بـات بطـرس المـبجَّل مقتنعًا بأن الشروط الأولية التي لا مناص منها مـن أجـل الاشتغال الفكري بمجادلة الإسلام معرفة تعاليمه، أوعز في طليطلة، بترجمـة القرآن العربي وبعض الأحاديث إلى اللاتينية، ليتاح له بذلك الإطلاع على عقيدة المسلمين وتعاليمهم من مصدر مباشر.

ب) نقد العمليات العسكرية

كما يجب أن ينظر إلى المشروع الذي استهله بطرس المبجَّل، أيضًا، على أنه نقـد واسـتنكار لحـركة الحمـلات الصـليبية، وذلك أن رئيس دير كلوني يؤكد بعـبارة صـريحة وجهـة نظـره الرافضـة في تعـريف فاصل لمشروعات الحملات الصـليبية: «ومـع ذلك فأنا لا أهاجمكم [معشر المسلمين]، مثلما يفعل أهلنا في كـثير مـن الأحـيان، بالأسلحة، بل بالكلام، وليس بالعنف، بل بالعقل، وليس بالكراهية، بل بالمحبة»[4].

ج) أولوية الدفاع عن العقيدة

وبـنظر بطـرس كـان الدفـاع عـن العقيدة المسيحية في وجه الإسلام يتبوأ مركـز الصدارة في مبادرته، والتزامه: «لقد كانت رغبتي أن أتبع أسلوب أولئك الآبـاء الذيـن لم يغضـوا الطـرف قـط سـاكتين عـن أي هـرطقة من هرطقات أيـامهم، وإن كانـت أقلها شأنًا، إذا جاز لي أن أعبر على هذا النحو، بل كانوا يقاومونهـا بكـل طاقـات إيمانهم. ولقد أثبتوا، عن طريق كتاباتهم ومناظراتهم أنها جديرة بالاشمئزاز واللعنة»[5].

4، 1، 2) مشروع ترجمة لاتينية للقرآن

وكما سبق أن قلنا، فقد أوعز بطرس المبجَّل بترجمة القرآن العربي إلى اللاتينية، وكانت طليطلة الواقعة في قلب إسبانيا، أحد مراكز نشاط الترجمة من العربية إلى اللاتينية، الذي بدأ مع أفلاطون التيفولي (Plato von Tivoli) في عام (1136 م). وكانت طليطلة قد ظلت ما يقارب أربعمئة عام، من عام (712 م) حتى عام (1085 م)، تحت السيادة الإسلامية. وعلى هذا فليس مما يبعث على العجب أن يكون هناك قسم لا يستهان به من السكان يتحدث باللغة العربية، وقد وصل، فوق ذلك، إلى هناك، أيضًا، علماء من بلدان أخرى، ليتعلموا اللغة العربية، وليسهموا في الثقافة العربية الإسلامية.

ولكي يخرج بطرس المبجَّل مشروعه الخاص بالترجمة اللاتينية للقرآن إلى حيز الوجود، توجه، كما كتب قائلاً، إلى علماء متمكنين من اللغة العربية[6]. واستطاع أن يكسب لمصلحة مشروعه الطموح، من محيطهم، الإنغليزي روبرت الكيتوني (Robert von Ketton)، الذي كان يشتغل في طليطلة، بترجمة الكتب الفلكية والهندسية ذات الأصل العربي. ووضع إلى جانبه مسلمًا يدعى محمدًا لكي يضمن بذلك، على هذه الطريقة تعبيرًا دقيقًا إلى أقصى الدقة الممكنة عن أركان العقيدة في القرآن.

4، 2) عن ترجمة روبرت الكيتوني للقرآن

أما أن القرآن كتاب صعب المتناول إلى درجة بعيدة فذلك ما يسرُّ المختصين بعلوم العرب اليوم أيضًا أن يسلّموا به. وذلك أن الترتيب الحالي لسور القرآن ما عاد يسمح بالتعرف على التسلسل الزمني التاريخي الأصلي لهذه السور. ويبدو أن السور، البالغ عددها أربع عشرة ومئة سورة، مرتبة ترتيبًا نمطيًا بحتًا تبعًا لطولها. فالسور الأكبر حجمًا، وهي في كثير من الأحيان خليط، لا سبيل إلى حل رموزها إلا بصعوبة، من الأقوال والشهادات ذات الأنواع المتباينة إلى أقصى التباين، توجد في البداية، والسور الأقصر في الخاتمة، من

ناحية أولى. ومن الناحية الثانية لا يمكن، من دون الإحاطة بالافتراضات الأولية والسياقات التاريخية، فهم الوحي القرآني من حيث هو كلٌ متكامل، ولا كثير من تفاصيله وإيماءاته إلى البيئة المحيطة به. وهناك، في القرآن، مواضع ليست بالقليلة، تعد غامضة مستغلقة، أو ملتبسة المعنى (متشابهة). وإذا كانت لا تزال تتجلى حتى اليوم. ومع كثرة الأبحاث الإسلامية والقرآنية التي تمارس على نحو مكثف، أمثال هذه الصعوبات، فإلى أي درجة يربو على ذلك ما واجهه روبرت الكيتوني من أشكال التعقيد الملازمة للقرآن حين شرع في ترجمة القرآن إلى اللاتينية، ووطئ بذلك أرضًا جديدةً كل الجدة؟. ففي مقدمته لترجمة القرآن يسلّم روبرت بهذا أيضًا على نحو صريح[7]. وعلى هذا فلا يمكن أن يبعث على الدهشة أنه يحاول أن يجعل النص القرآني مفهومًا، على قدر ما يبدو له هذا النص غير متناسق وغير منطقي، على النحو الذي يروق له. وقد عرضت له بالتأكيد، في هذا السبيل أيضًا، مزالق وأخطاء لها أهميتها وخطورتها، تقلل إلى درجة بعيدة من قيمة أول ترجمة كاملة للقرآن. وقد جرى إدراك مواضع الوهن والنقص في هذه الترجمة منذ أيام يوحنا السيغوفي (Johannes von Segovia) المتوفى بعد عام (1456 م).

4، 2، 1) مداخلات شكلية

ولعل من بين الحريات الكثيرة التي استأثر بها روبرت الكيتوني حيال الأصل العربي، الترتيب الجديد للسور. وقد عبر روبرت الكيتوني عن مصطلح (السورة) ذاته بمصطلح (أزارا/ Azara) ، وهو، كما يرى دلفرني (M.-Th. d'Alverny)، تقريب للفظ هذه الكلمة، من اللفظ المألوف محليًا، وهو تقريب يمكن العثور عليه في أشكال أخرى من التوثيق. أما السورة الأولى: (الفاتحة: التي يستهل بها)، فيبدو بوضوح أن روبرت الكيتوني قد أشار إليها، بسبب مضمونها الفريد، أيضًا، على أنها (أمُّ الكتاب)، ونظر إليها على أنها دعاء يُتلى ويمكن قياسه على الدعاء المسيحي «أبانا الذي في السموات» وأنها دعاء تمهيدي، ومن أجل ذلك لم يُدخلها في الإحصاء. أما السور الطوال

وهي اثنتان إلى ست، فقد قسمها ، في مقابل ذلك، إلى فصول قصيرة، وبذلك يصل القرآن عنده، بدلاً من السور الأربع عشرة ومئة المألوفة إلى ثلاث وعشرين ومئة، إجمالاً.

4، 2، 2) النقائص في المضمون: ثلاثة أمثلة

على أن ما هو أهم من التقسيم الجديد الشكلي للقرآن، النقائص في المضمون التي ضمتها ترجمة الكيتوني. ومثل معظم الترجمات اللاتينية التي تنتمي إلى تلك الأيام، كان روبرت الكيتوني أيضًا، كثيرًا ما يعبر عن معنى النص مجرد تعبير مختصر. وكان قلما يحفل بالدقة في الألفاظ بل كان همه الأول أن يجعل القرآن مفهومًا فهمًا عامًا. ومن أجل الوصول إلى ذلك لم يكن يغفل مواضع من النص القرآني ببساطة، فقط، بل كان يضيف أيضًا، حين كان هذا يبدو له مناسبًا، من جانبه، تكميلات لتكون، على ما يبدو بوضوح أنه وسائل مساعدة على الفهم. ولا نستطيع هنا إلا أن نورد ثلاثة أمثلة فقط:

أ) عن ترجمة كلمة مسلم

خلافًا للمسيحيين الذين يردون اسمهم إلى عيسى المسيح، لا يشير أتباع الإسلام إلى أنفسهم بأنهم (محمديون)، نسبة إلى محمد مؤسس الإسلام، بل يفهمون أنفسهم على أنهم مسلمون. فماذا تعني كلمة (مسلم)؟.

تمثل كلمة مسلم صيغة اسم الفاعل من الفعل أسلم، وهذا جذر رباعي كما يقال، والإسلام هو المصدر العائد إليه. والمصدر الأساس للفعل سَلِم (سلم) وهو يعني (كَمُلَ)، أو (سَلِم من أي شائبة)، أو (عوفي). أما الأصل الرباعي الذي يعدل الجذر فيحوله إلى المعنى الخاص بالتضعيف (أو: التعدية) فينطوي، بناءً على ذلك، على معنى: التفاني الكامل. وفي هذا الصدد ينبغي أن نحدد، بمزيد من الدقة، في كل مرة، مفعول (التفاني الكامل)، كما يصاغ، مثلاً، في القرآن «أسلمت وجهي لله» (انظر: البقرة: 111، النساء: 125، لقمان: 22). ومع ذلك فمما هو واضح للعيان، أن فعل (أسلمَ) كان يستعمل في مرحلة

مـبكرة مـن دون الـرجوع بـه إلى مفعـول بـه، بمعناه المطلق. أما ما كان يفترض التعـبير بـه عنه فهو ذلك الموقف الداخلي الذي يعني تخلي المرء عن ذاته كلها لله، وبذلك يجد السلام الحقيقي والأصيل، وهذا هو المقصود بكلمة مسلم.

ومـن المؤسف أن روبرت الكيتوني لم يدرك المعنى القرآني الحقيقي لكلمة مسـلم، ولا أصـاب المضـمون الـروحي العمـيق الذي يكمن فيه. فكان إما أن يعـبر عـن هـذا الموقـف، الذي يعد أنموذجيًا جدًا بنظره إلى العقيدة الإسلامية، تعـبيرًا معقـدًا، أو يـتجاوزه ببساطة، أو يعبر عنه بالكلمة اللاتينية (credere)، أي: يؤمن، أو يعتقد.

ب) قراءة خاطئة

اللغـة العربـية في جوهـرها لغة حروف ساكنة، إذ لا تُعرض فيها إلا الحروف الصوتية الطويلة. وما دام لا يوجد مزيد من التشكيل فستكون أساليب القراءات الخاطـئة مـن الـنص المبني على حروف ساكنة (دون تشكيل) ممكنة بسهولة، ولا يمكن أن يغدو معناها ممكن الفهم، في كثير من الحيان، إلا بالاستناد إلى مجمل سياق الكـلام. ومـن الممكـن أن يكون روبرت الكيتوني عانى من هذه الصعوبة أيضًا، وذلك على الأقل من صعوبة روايات المخطوطات.

وثمـة سوء فهم ترتَّبت عليه عواقب خطيرة على الخصوص، وهو مبنيٌّ على القـراءة الخاطئة، وتتضمنه ترجمة القرآن (آل عمران: 45): «إذ قالت الملائكة، يا مـريم إن الله يبشـرك بكـلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهًا في الدنيا والآخـرة ومن المقربين . .». فعند ترجمة هذه الآية وقع روبرت الكيتوني في خطأ فـادح كـثير العواقب. فالكلمة العربية: وجيه (أي: مرموق السمعة) قرأها على أنهـا: وجـه، وبـناءً عـلى ذلك عبر عنها بكلمة (facies). وفي تاريخ الجدل بين المسـيحية والإسـلام، اتخـذ ممـثل هام للمسيحية، هو نيقولاوس فون كوين بين عـامي (Nikolaus von Kues, 1401-1464)، وسوف نتحدث عنه فيما بعد، من هـذا الموضـع حافـزًا لمناقشاته المتعلقة بشخص المسيح في الفصل التاسع عشر مـن الكتاب الأول من مؤلَّفه ‹نظرة في القرآن/ Cribration Alkorani›، وفسر،

بالاستناد إلى القرآن، المسيح بأنه «وجه كل الشعوب/ facies omnium gentium»، والذي يؤدي، من وجهة النظر الإسلامية، إلى اتجاه خاطئ كل الخطأ.

ج) مبالغات مغرضة

كانت الأخلاق الإسلامية والتصورات الجنسية الإسلامية في الجدل المذهبي المعادي للإسلام، منذ أقدم العصور حتى الآن، موضوعًا مفضلاً، وكان يرتبط بذلك أيضًا حديث اليوم الآخر في القرآن. وفي الترجمة الكيتونية للقرآن يوجد، فيما يتعلق بذلك أيضًا، تعلق معين بالمبالغات لا يمكن للمرء أن يسقطها من حسابه. وحتى المواضع البريئة من تلك النصوص تكتسب في أحيان ليست بالنادرة، مذاقًا ينطوي على الجموح وينبو عن الذوق. فإذا ورد في القرآن (آل عمران: 14)، قوله: «زُين للناس حب الشهوات من النساء والبنين . . الآية» جعل منه روبرت الكيتوني هذا الكلام: «مجامعة الأبناء ومعانقتهم».

4، 2، 3) قيمة الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن، وإسهامها في التفاهم الإسلامي-المسيحي في القرون الوسطى

كانت الترجمة اللاتينية للقرآن التي أمر بها بطرس المبجَّل، واكتملت في تموز من عام (1143 م)، قياسًا إلى ذلك العصر، بلا ريب، خطوة إلى الأمام. بل خطوة في الاتجاه الصحيح، إذ يجري عرض موضوعات مركزية، مثل نبوة محمد، عرضًا له حُجِّيته. ويبدو محمد، على نحو غير قابل لسوء الفهم، نبيًا. كما تجري الإصابة الواضحة للتصور الخاص بلاهوت الوحي في القرآن، الذي أوجزناه في البداية، تبعًا لدلالته. وهذا ينطبق أيضًا على مطلب القرآن بوجوب عدّه كلمة الله الموحى بها، والتي أرسلت من السماء. ويستعمل روبرت الكيتوني في هذا الصدد، كلمات (مُنزل من السماء/ coelitus missus) و(إلهي/ divinitus). وحتى النقد القرآني للفهم المسيحي لفكرة التثليث، يُعبر عنه تعبيرًا صحيحًا. ولنورد، مثالاً على ذلك، ما ورد في القرآن، في سورة النساء

الآيـة (171) إذ يقـول هـناك: «ولا تقولـوا ثلاثـة، انتهوا خيرًا لكم، إنما الله إله واحـد، سـبحانه أن يكـون له ولـد . . الآيـة»، أمـا الـنص اللاتيني فيقول: «ولا تقولـوا ثمـة ثلاثـة آلهة، فهناك إله واحد دون ولد/ ne dicatis Deos tree esse, cum non sit nisi Deus unus , qui filio caret».

ومـع وجـود كـثير مـن أشـكال القصور، والأخطاء والنقائص، التي تنطوي علـيها الترجمـة اللاتينـية الأولى للقـرآن، ومـع اختصار الأصل العربي، وإعادة الصياغات، على سبيل التوضيح، والتعليقات، يجوز للمرء أن يقرر مع ذلك أن المضـامين الجوهـرية للعقـيدة معـبَّر عـنها في القـرآن تعـبيرًا يتمـتع بالحُجِّـية والمصـداقية. وبذلـك أتيحـت للمسـيحية الغربية لأول مرة إمكانية الاشتغال بكـتاب المسـلمين المقـدس، ومناقشـته. أما التقاط مواضع الضعف فهو الخدمة الباقية التي أسداها بطرس المبجَّل.

ويمكـن أن يقـال عن الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن أنها ظلت طوال خمسة قـرون، الترجمـة الأكـثر اسـتعمالاً، وعلـيها تقـوم أقدم ترجمات القرآن المعروفة لديـنا، إلى الإيطالـية، والألمانـية، والهولـندية. على أن المخطوطات الجمة العدد، الـتي توجـد فيها، فتشهد على انتشارها الواسع في ذلك العصر. ولم تجر إزاحة تـرجمة القـرآن اللاتينـية لروبـرت الكيـتوني بسـبب تـرجمة الإيطالي لودُفيكُو مرَّاتشـي (Ludovico Marracci) إزاحـة نهائـية إلا في عام (1698 م) إذ كانت هذه أفضل وأكثر دقة بما لا يقاس.

وحين قُدر، في القرن السادس عشر، للترجمة الكيتونية للقرآن، أن تطبع مرة في بـال، تحولـت إلى موضـوع للـنزاع بـين المسـيحيين، إذ ذهب فريق منهم إلى تأييد طـبعها، ومـال آخرون إلى إعلان معارضتهم لذلك، ولم يُصرح بطبعها إلا في (11) كـانون الـثاني من عام (1543 م) بناءً على تدخل مارتن لوثر[8]. وقد وقف مارتن لوثـر إلى جانـب الطبع المتنازع عليه في تلك الأيام بتسويغ ورد في قوله: «لأن المرء لا يستطيع أن يلحق بمحمد أو بالأتراك شيئًا أكثر إثارة للغيظ، ولا أنْ يناهم بضرر وإيـذاءٍ (همـا أشـدُّ مِـنْ كـل مـا عداهمـا من الأسلحة) كالذي يلْحقُ بهم حينً يكشـف عـن قـرآنهم لـدى المسيحيين لكي يروا كم هو كتاب ملعون، شائن إلى أقصى الدرجات، وكم هو حافل بالأكاذيب، والخرافات، وكل الفظائع . .»[9].

5) طرائق رهبانية الفرنسيسكان والدُمِنيكان في مجادلتها الإسلام: أربعة أمثلة

مع بداية النشاط التبشيري عن طريق رهبانية الفرنسيسكان والدُمِنيكان في مستهل القرن الثالث عشر بدأت مرحلة جديدة من الجدل المسيحي الإسلامي. ولئن كان العصر الأول مطبوعًا بطابع اللاتصالح، والجهل، والجدل المذهبي المكثف ضد محمد والقرآن، فقد بدأت ميول دفاعية تسويغية تفرض نفسها الآن. ولئن واصل الجدل المذهبي بعد ذلك الاحتفاظ بمكانته الراسخة في المجادلة مع الإسلام، فكان يشتد حينًا ويضعف حينًا آخر تبعًا لكل حال من الأحوال السياسية، فمن الممكن مع ذلك أن نستجلي تحولاً في اللهجة، في الموقف من الإسلام. وقد كان الضبط الجيد للَّهجة قد نجم عن الرغبة التي انبعثت في تقريب العقيدة المسيحية إلى أذهان المسلمين، وتقديم حجج لهم على حُجِّية رسالة الكتاب المقدس ومصداقيته، الأمر الذي جرت محاولته من قبل في دفاع الكندي، وهو من أشهر الدفاعات المعروفة باللغة العربية، ويعرف بأنه تبادل للرسائل بين مسلم ومسيحي، في المشرق، في القرن التاسع. وما كان بطرس المبجَّل في الغرب قد بدأ فيه، انتشر الآن على جبهة عريضة تحمل لواءه رهبانيات المتسولين، أخذ يفرض نفسه. ولئن كانت أوجه النجاح التبشيري العملية، أي حالات اعتناق المسيحية، ضئيلة، فإن ما يجب أن نتبينه هو الرغبة التي تميز مرحلة الجدال مع الإسلام التي بدأت الآن، وهي المعروفة بالمساجلات اللاهوتية مع الإسلام، واجتهاد الرهبانيات في تأمين الشروط الأولية اللازمة لها.

وبينما كان الفرنسيسكان يسعون، في المقام الأول، إلى عمل رعوي تبشيري من الوجهة العلمية، اقتصر هؤلاء على الدعوة إلى الارتداد عن طريق الموعظة والمثال المبني على المعاناة المعيشية، في عدول كامل عن العنف[1] وكان الدُمِنيكانيون يكرسون أنفسهم منذ البداية أيضًا للإسلام في الجدل الفكري.

وكان مثل هذا التكريس يفترض بصورة أولية تدريبًا لاهوتيًا، مع ما يقتضيه من الوسائل المالية، كما يفترض المعرفة باللغة الأجنبية. وحاولوا، من خلال مبادرتين، أن يتصدوا لهذه المشكلة. فمن ناحية أولى كان يجري توجيه المثقفين في مسلكهم إلى جمع كل التصورات العَقدِية الخاصة باليهود والمسلمين، وكذلك الرد الممكن عليها في كتب مدرسية تستطيع بعد ذلك أن تخدم المبشرين في آخر نقطة يصلون إليها في الحصول على المعلومات وتوجّههم. ومن ناحية ثانية أسس الدُمِنيكان مدارس لغة خاصة. وبذلك جرى تأمين الشروط الأولية الأولى للارتفاع بالمناظرات المسيحية-الإسلامية إلى مستوى أعلى.

وكان الذي مهد لنشاط تبشيري في صفوف المسلمين هو مؤسس أخوية رهبنة الفرنسيسكان، فرنسيس الأسيزي (Franz von Assisi, 1181/2-1226) وتفرغ، هو ذاته، وإخوانه في الجماعة، للموعظة بين المسلمين من أجل إدخالهم في المسيحية. وتلك مغامرة انطوت على مخاطرة توحي بقدر كبير من السذاجة الطفولية، إذ لم يخاطرا بحياتَيْهما فقط، بل خاطرا، في كل حالة فردية على حدة، بحياة من يصغي إليهما من المسلمين الذين كان الارتداد عن الدين محظورًا عليهم حظرًا صريحًا. فمن المعروف، في التقاليد الإسلامية، أن الارتداد يعاقب عليه في العادة بالقتل طبقًا لأحكام الشريعة، وهذا يفسر، من ناحية أولى أيضًا، ضآلة أوجه النجاح التبشيري. ومن ناحية ثانية سوف يضطر المرء إلى النظر إلى سبب ثان يتمثل في الانغلاق الديني-السياسي، والاستقرار في كل مجال على حدة، من مجالات السيادة الإسلامية. ولكن يجب أن يُنظر، بصرف النظر عن هذا، أيضًا إلى أنهما كانا، هما ذاتهما، يطمحان إلى الشهادة في وعي كامل. ومن أجل ذلك نهض فرنسيس ورفاقه للوعظ في صفوف المسلمين. ففي عام (1219 م) ذهب خمسة من إخوانه إلى المغرب، وما زالوا يطعنون في الإسلام في غير تكتُّم. ومع أنه كان من المعروف أن ألوان السباب والشتائم الموجهة إلى

محمد وإلى تعاليم الإسلام محظورة منذ القرن التاسع والعاشر، فلم يكن لهم بدٌ مـن أن يدفعـوا أرواحهم ثمنًا لمشروعهم القائم على المغامرة بعد عام من هذا. وبذلـك كُتب لهم من "النجاح" أكثر مما كتب لمؤسس نظام الأخوية الرهبانية ذاته، وهو الذي كان يطمح عبثًا إلى الشهادة، وفق تعبير فِلد (H. Feld)[2].

وبـناءً عـلى رغبة البابا هُنُريُس الثالث (Honorius III, 1216-1227) كرس الدُمِنـيكان أنفسـهم مـنذ عـام (1225 م) أيضًـا للنشـاط التبشري العملي في شمالي إفريقية.

وقـد وضـعت الـنظم الرهبانـية للمتسـولين نفسها، بالتأكيد، لا في خدمة التبشـير فقـط، بـل في خدمة الوعظ من أجل الحملات الصليبية أيضًا: «كانت المسـيحية تـتعرض المـرة بعـد الأخرى، من خلال الأحداث، لإغراء اللجوء إلى السـلاح وذلـك أن انتصار ألفونس الثامن (Alfons VIII)، ملك قشتالة، على الموريسـكيين عـند لاس نافـاس دو طولـوزا في عـام (1212 م)، حفـز إلى نقل الحـرب إلى الأراضـي الإفريقـية. وكان هُنُريُس الثامن يهب من أجل ذلك من صكوك الغفران مثلما يهب من أجل الحملات الصليبية»[3].

غـير أن كـل جهـود التبشـير في صـفوف المسـلمين انتهت أيضًا آخر الأمر إلى الإخفـاق مثلما انتهت إليه الحملات الصليبية. وبسبب القيود المفروضة من الجانب الإسـلامي لم يـتجاوز التبشـير المبدوء به قط حدود البوادر. بل كان يقتصر إلى درجة بعـيدة عـلى الـرعاية الروحية للتجار والجنود وأسرى الحرب المسيحيين. ولم يتوصل الـبابوات، ولا دول المـدن، التي كانت تقيم علاقات تجارية مع مجال الشمال الإفريقي، لـدى السـلاطين، إلا إلى مـا لا يكاد يزيد عن حرية العبادة للمسيحيين. وكان مقدرًا للأمل في تحول المسلمين إلى اعتناق المسيحية، أن يتبين أنه حلم.

5، 1) فرنسيس الأسيزي ومبادراته

في نهايـة عام (1181 م)، أو مستهل عام (1182 م)، ولد فرنسيس الأسيزي في بلدة أسيزي الصغيرة، من مقاطعة أُمبريا الإيطالية، ابنًا لتاجر قماش غني، وذلك في عصـر مطـبوع بطـابع فكـرة الحـروب الصـليبية. وقد بات البابا إنُسنس الثالث

(Innozenz III) مـن كـبار الشخصـيات السياسية في أوربة «في ساعة عابرة حاسمة مـن تـاريخ العـالم»، كما يلاحظ ذلك فولْتَر (H. Wolter)[4]. وكان إنُسنس الثالث هـو الذي منح فرنسيس هذا، بعد تردد في البداية، الإجازة الرسمية الشفهية الخاصة بـنذره (الأول) وطـراز حياته، وذلك في ربيع عام (1209 م). وكان إنُسنس الثالث هـو أيضًا الذي عقد في تشرين الثاني من عام (1215 م)، مجمع لاتيران الرابع في رومـا، كمـا أسـلفنا القـول، وكـان مـن جملة أسبابه الدعوة إلى حملة صليبية مجددة، لاسـتعادة الأرض المقدسـة. ومـع أن خاتمـة الحملـة الصـليبية الـرابعة عـامي (1202-1204 م) كـان مـن الممكـن أن يفضـي إلى فـتور روح الاستبشار بالحرب الصـليبية، فقـد حدث النقيض. ولما كانت تلوح في الأفق سابقة حملة صليبية حتى ضـد المسـيحيين، فقـد انبثقـت أنشـطة جديـدة داخـل أوربـة. وكـان مقدرًا أيضًا للتصرف الحربي بحق الألبنيزيين (Albigenses) (نسبة إلى مدينة ألبنيزي في جنوبي فرنسـا) أتـباع النظرية الثنوية المانوية (النور والظلمة)، وقد أعلن إنُسنس الرابع مـن قـبل حـربًا صليبيةً، على أن تكون إبادة جماعية بكل معنى الكلمة، استغرقت عشـرين عامًـا بطولهـا بـين عـامي (1209-1229 م): إذ كـان المسـيحيون يُـرْدُون المسـيحيين قتلى بالذبح. ولم تكن الحملات الصليبية ضد هؤلاء الألبنيزيين فقط، بل كانت أيضًا سلسلة كاملة من الحملات الصليبية التي شنها البابوات في القرن الثالـث عشر في إيطاليا ضد الأسرة الحاكمة الشتاوْفية. ولم تكن شيئًا آخر باستثناء «استعادة الفكرة الأصلية للحروب الصليبية»[5].

وفي هـذه البيـئة المطبوعة بطابع الحرب والعنف نشأ فرنسيس الأسيزي[6]. وحـين بلـغ العشـرين من العمر خرج هو أيضًا إلى الحرب، إلى حرب المدن بـين أسـيزي وبيروجـيا، ووقـع في الأسـر عام (1202-1203 م) وافتداه أبوه الموسـر مـن الأسـر. وتلا ذلك مرض عضال. على أن الأسر والمرض كانا لمّا يحدثـا بعـدُ ذلـك الـتحول عنده إلى داعية للسلام، وهو ما كان مقدرًا له أن يصـير إلـيه ذات مـرة فيما بعد. وينطلق فرنسيس مرة أخرى إلى الحرب، وكان مقـدرًا له أن يذهـب هـذه المـرة إلى جـنوبي إيطالـيا، ليحصل على الفروسية. ويُظـن أن انطلاقه كان له علاقة بحملة والتر البرياني (Walter von Brienne)

إلى أبوليا، التي دبرها البابا إنُسنس الثالث من أجل حسم علاقات القوى في جنوبي إيطاليا لصالحه.

وقد أتيح في هذه الحقبة، لفرنسيس، فيما أتيح له، كما يُروى، على أساس من أحداث خيالية وهمية لا نستطيع أن نتحدث عنها هنا بمزيد من التفصيل، انعطاف في حياته: «ولم يتبق من مطامحه الحربية الأولى حتى مجرد استعداد، ولا حتى شيء من كفاح أهل المدن من أجل الاستقلال»[7]. وبات التزامه الديني السياسي بعيد الأمد سلميًا منذ الآن، وبات يريد أن يبشر بالإنجيل لا للمسيحيين فقط، بل وغير المسيحيين أيضًا. على أن المبادرات الأخرى، لغير المسيحيين، هي ذات الأهمية فيما يتعلق بنا على الخصوص، لأنها تكشف عن مقدار البساطة والطلاقة اللذين تقدم بهما فرنسيس الأسيزي على الخصوص من الإسلام.

ويقال إنه حاول ثلاث مرات أن يرتحل إلى بلاد (الكفار)، أي المسلمين ليبشرهم برسالة الإنجيل. إذ أراد أول مرة أن يتوجه، في عام (1212 م) صوب المشرق، غير أنه لم يتجاوز دلماطيا، ثم ساقته الأسفار، في عام (1214 م) إلى المغرب، إلى حيث انسحب معظم الموحدين المنهزمين في معركة لاس نافاس دي طولوزا. ويقال إن مرضًا حمله على العودة. وفي النهاية أتيحت له محاولته الثالثة لدخول بلد إسلامي. ففي عام (1219 م) وصل إلى مصر، وزار هناك معسكر الصليبيين الذين كانوا في تلك الأيام يحتلون حصن دمياط. وفي التاسع والعشرين من آب عام (1219 م) استطاع السلطان الكامل الذي حكم بين عامي (1218-1238 م) أن يحرز انتصارًا كبيرًا على المحاصِرين المسيحيين، وعرض عليهم بعد ذلك صلحًا. وفي هذا الموقف قرر فرنسيس الأسيزي أن يزور معسكر المسلمين ليحدث السلطان الكامل ذاته. وأتيح له بالفعل أن يدخل على السلطان نفسه ليقرِّب إلى ذهنه رسالة الإنجيل. ويبدو أن السلطان قد «استمع إلى كلماته بذلك التسامح، الذي كان يتلاءم مع تلك المرحلة من المفاوضات، غير أن الكامل لم يُدخل في حسبانه دخوله المرغوب في المسيحية»[8]. وبعد غزو الصليبيين دمياط في الخامس من تشرين الثاني عام (1219 م) تابع فرنسيس الأسيزي رحلته إلى سورية وقد أفعمت نفسه بالاشمئزاز من المجزرة التي دبروها هناك، ومن سكرهم برائحة الدم ورغبتهم في النهب. وفي النهاية دخل السلطان الكامل، بعد عامين، في الثامن من أيلول عام (1221 م)، دمياط منتصرًا.

وذهبت سدىً مبادرات فرنسيس الأسيزي لتوطيد السلام عن طريق إدخال المسلمين في المسيحية، وظلت توقعاته، إما أن يحمل السلطان على التحول إلى المسيحية، وإما أن يلقى الشهادة، بعيدة عن التحقق. أما ما ظل ويظل قائمًا فهو التساؤل عن إمكانية ذلك التغفيل الساذج الذي كشف عنه فرنسيس الأسيزي في تعامله مع السلطان، والذي يميز، فوق ذلك علاقته بالإسلام. ولا بد أن يُنظر إلى ذلك التغفيل على أنه تعبير عن غرابة الأطوار التي تُعَدُّ من خصائصه، مع اقتران ذلك بوعي للرسالة متجاوز للتصور. وتلك خصال كانت مثيرة للحفيظة. ويبدو سلوكه فيما عدا ذلك أيضًا، غير عادي، بل مزعجًا في بعض الأحيان. أما أن السلطان استقبله على الإطلاق، فذلك يمكن تفسيره بالاستناد إلى موقفه الدقيق المتأزم: لأن الكامل كان يريد إنقاذ النواة المصرية من مملكة الأيوبيين، ولم يكن له بد أن يعقد آماله على المفاوضات، مع ارتباط ذلك بتخلف فيضان النيل، وما يتهدده بسبب ذلك من سوء المحصول والمجاعة. هنالك كان الاستماع إلى رجل غير معروف، يقال له فرنسيس الأسيزي، طرفة من طرائف السياسة اليومية، ربما بعثت في معسكر المسلمين في جو من الكآبة الناجم عن أحداث الحرب قدرًا من البشاشة والبشر مدة بضعة أيام . أما من الوجهة السياسية فقد ظلت المحاولة سحابة سريعة الزوال.

5، 2) توما الأكويني: ‹منطق الإيمان›

يبدأ توما الأكويني أقواله في كتاب ‹منطق الإيمان/ De rationibus fidei› بالجملة المبدئية المأخوذة من رسالة بطرس الأولى: «فلتكونوا على الدوام مستعدين للإجابة عن أسئلة كل من يطالبكم بأداء الحساب عما يمثل فيكم الأمل والإيمان»! (رسالة بطرس الأولى: 15)[9]. وهذه الرسالة التي قلما تحظى بالالتفات، من رسائل توما، التي كتبها بعد الفراغ من رسالته ‹الخلاصة ضد الأميين/ Summa contra gentiles›، تمثل اختصارًا لأركان العقيدة المسيحية الأساس، في المقام الأول في المجادلة مع الإسلام مع المراعاة الخصوصية لتعاليم العقيدة الإسلامية الآتية:

1) النظرية القرآنية في وحدانية الله وفردانيته.

2) نفي القرآن لألوهية عيسى وموته على الصليب.

3) مشكلة حرية الإرادة الإنسانية من ناحية، والجبرية من ناحية أخرى.

وبذلك يفصّل توما الأكويني الأطروحات التي عرضها عليه رجل يقال له كَنتُر الأنطاكي (Cantor Antiochenus) في صورة أسئلة مع رجاء الإجابة عنها. ويريد توما أن يقدم إليه في نشاطه وفي مكان عمله، مواقف تساعده، وإمكانات للجدل مع المسلمين.

وهدفنا أن نعرض:

1) المبادئ التفسيرية الكامنة:

أ) في المجادلة مع المسلمين،

ب) وأن نتساءل عن صحتها

2) وأن نبحث في مدى احتمال محاولات الجدل التي رسم توماس خطوطها العريضة للحوار مع المسلمين

3) وأن نسبر قيمة المكانة التي يتبوؤها توما الأكويني في إطار تاريخ المجادلة بين المسيحيين والمسلمين.

ونحن نرى أنه يمكن في خلفية المجادلة الفكرية التي يدعو إليها نظام رهبنته مع المسلمين كتابُ ‹منطق الإيمان› لتوما الأكويني، وهو رسالة جوابية عن سؤال من رجل يقال له كَنتُر الأنطاكي. وكان في الحقيقة أول الأمر رسالة لمناسبة معينة، غير أنها تقدم، في أقوالها اللاهوتية الدقيقة تلخيصًا للأسرار المركزية للعقيدة المسيحية في جدلها مع المواقف العقيدية الإسلامية، ولايُعرف مَنْ كنتُر الأنطاكي، إذ تذهب الآراء في شخصه مذاهب شتَّى.

5، 2، 1) بشأن الحقبة التي جرى فيها تأليف كتاب ‹منطق الإيمان›

يعد كتاب ‹منطق الإيمان› قريبًا في مضمونه، إلى أقصى الدرجات، من كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›. أي أنه ذلك العرض الإجمالي الكبير للعقيدة المسيحية، الذي يجتهد بطريقة خصوصية من أجل مجادلة قابلة للفهم من قبل

غير المسيحيين أيضًا[10]. وهذه القرابة في المضمون، التي سيأتي الحديث عنها بعد هنيهة، قد يكون في وسعها أن تقدم، على الأقل أيضًا، نقطة استناد من أجل تأريخ ممكن لكتاب ‹منطق الإيمان› لأن توما يشير في هذا الكتيب مرارًا إلى كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›[11]. وفي كل مقترحات المناقشة التي طُرحت حتى الآن والتي لا نستطيع هنا أن نبسط القول فيها بمزيد من التفصيل، يظل من الواجب أن نقرر أن كتاب ‹منطق الإيمان› قد جرى تأليفه بعد الفراغ من كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›.

5، 2، 2) قرابته من كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›

أما من حيث المضمون فيعد كتاب ‹منطق الإيمان› قريبًا جدًا من كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›. وتظهر أواصر القربى الفكرية بين كلا الكتابين واضحة للعيان. وما من شك في أن توما الأكويني ألَّف كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين› بإيعاز من رِمُند دي بينافور (Raimund von Penafort)، وهو من كبار الشخصيات في نظام رهبانية الدُمِنيكان الذي كان يعمل في تبشير المسلمين في إسبانيا. وإلى مبادرته أيضًا ندين بإدخال دراسة اللغة العربية في إسبانيا. وتشير كل المظاهر إلى أن كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين› كان يقصد به أن يكون كتابًا تعليميًا للكليات التي أنشأها نظام رهبانية الدُمِنيكان لتدريب مبشري المستقبل.

ويعد كتاب ‹منطق الإيمان›، في معظمه مجادلة مع المواقف العقدية الإسلامية العملية الحية. وكما ألمحنا إلى ذلك من قبل، فإن توما الأكويني يشير فيه بنفسه إلى كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›.

وقد كان غرابمان (M. Grabmann) أكَّد، وهو محق، أن توما الأكويني، يكشف، في مقالاته القصيرة على الخصوص «عن موهبته الفائقة في السبك والصياغة المرهفَيْن، والوجيزَيْن، الواضحَيْن، للأفكار، وسلاسل الأفكار الفلسفية واللاهوتية الكبرى»[12]. وهذا يصح أيضًا على كتاب ‹منطق الإيمان›. فهذا الكتيب أيضًا، كما يستأنف غرابمان قائلاً: «يكشف عن الجهد

والمقدرة على معالجة النقاط التي هي موضع التساؤل بطريقة واضحة ومفهومة إلى أقصى درجات الإمكان، وهي مع ذلك عميقة حقًا»[13]. على أن توما الأكويني لخص الأفكار التي يجري عرضها على نحو مستفيض ومفصل في كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›، بإيجاز ودقة، في كتاب ‹منطق الإيمان›.

5، 2، 3) خواطر في المنهجية

وإذا كان كتاب ‹منطق الإيمان› من حيث كونه رسالة جوابية عن أسئلة كَنتُر الأنطاكي، في أول الأمر وهو كتاب مناسبة معينة، فإنه لا يقل، مع ذلك، مبدئيًا في طبيعته عما تتسم به التفصيلات المعروضة في كتاب ‹ضد الأميين›. فهناك، وهناك أيضًا، يدرك توما أنه ملتزم بمبادئ نظرية تبشيرية أساس فيما يتعلق بالمجادلة مع ذوي العقائد الأخرى.

أ) تحمُّل مسؤولية العقيدة:

وفي كتاب ‹منطق الإيمان› يبدأ توما الأكويني طروحاته بالجملة الافتتاحية: «فلتكونوا على الدوام على استعداد لأن تجيبوا عن أسئلة كل من يطالبكم بأداء الحساب عن ما يوجد في أنفسكم من أمل وإيمان!» (بطرس الأولى: 3، 15). وهذا الموضع المأخوذ من رسالة بطرس الأولى يعد اليوم في منزلة الميثاق الأعظم للاهوت الأساس، أو علم الدفاع عن العقيدة. على أن مطلب تحمّل مسؤولية العقيدة، الذي يتميز بذلك قديم قِدم اللاهوت المسيحي من حيث هو لاهوت. وهذا الاستعداد المطلوب لتحمّل المسؤولية تجاه كل من يسأل عن أساس العقيدة يعد أحد الملامح الأساس الدائمة في اللاهوت المسيحي على الإطلاق وذلك أن المخاطبين بمطلب تحمّل المسؤولية عن العقيدة يتغيرون بالتأكيد: ففي البداية كان المخاطَب هو البيئة الوثنية في الإمبراطورية الرومانية، التي تمثلها من الوجهة الفكرية الفلسفة الهيلينستية والميتافيزيقا السياسية الخاصة بروما. ثم كان هذا المخاطَب في العصور الوسطى الإسلام قبل كل شيء، إذا نظرنا إليه من الوجهة الجغراسياسية، وهو الذي قد كان

خرج، في أيامه، من زاوية ميتة في الأرض، منطلقًا من مسيرة مظفرة هائلة، على أساس من العرب المسلمين الذين جرى تعبئتهم بقوة إيمانهم مع ارتباط ذلك بمصالح اقتصادية ملموسة كانت تزداد على مرّ الزمن. وكان يجري الإحساس به من الجانب المسيحي، بسبب سلطانه السياسي-الديني المتنامي، على أنه تهديد. وبالانطلاق من هذا التوافق في الظروف الفكرية والدينية، والسياسية الاجتماعية نشأت أسئلة كَنتُر الأنطاكي التي توجه بها إلى توما الأكويني راجيًا الإجابة عنها. وفي هذا الموقف يذكر توما أول الأمر بذلك المبدأ من مبادئ اللاهوت المسيحي الذي يمسُّ كل مسيحي ويملي عليه أن يكون على استعداد لتحمّل مسؤولية عقيدته تجاه الاعتراضات والصعوبات والمشكلات الموجودة في الموقف التاريخي-الاجتماعي المحسوس.

ب) الكشف عن عقلانية العقيدة

وهذا الاستعداد لتحمّل المسؤولية لا يمكنه، كما يقول توما في الفصل الثاني، أن يهدف إلى البرهنة على صحة العقيدة المسيحية (7، 14-19) [14]. ومن أجل ذلك ينبه ذلك المدعو كَنتُر الأنطاكي، أول ما ينبهه على وجوب أن لا ينزع إلى إثبات صحة العقيدة بمنطق العقلانية في العقيدة، بل عقلانية العقيدة: «أريد بادئ ذي بدء أن أذكّرك أنه لا يجوز لك أن تهدف في الخلافات مع الكفار حول أركان الإيمان، إلى البرهنة على صحة العقيدة عن طريق الأسباب القاهرة، إذ إن هذا خليق أن ينال من جلال العقيدة وتساميها، وهي التي لا تتجاوز صحتها مجال الفكر البشري فقط، بل تتجاوز حتى مجال فكر الملائكة؛ بل نحن نعد (مضامين العقيدة) كأنما هي أمور موحى بها من الرب نفسه. ولكن لما كان ما يصدر عن الحقيقة العليا لا يمكن أن يكون خاطئًا ولا يمكن أن يدحض بالأسباب القاهرة ما ليس بالخاطئ، فإن عقيدتنا لا يمكن البرهنة عليها بالأسباب القاهرة أيضًا، مثل تلك المضامين (المذكورة آنفًا) لأنها تتجاوز مجال العقل البشري. غير أنها لا يمكن دحضها أيضًا بالأسباب القاهرة، بسبب صحتها» (1: 7-13). وفي قالب وجيز مُحكم، يلخص توما الأكويني هنا مبادئ نهجه اللاهوتي في الحوار مع غير المسيحيين. وتفيد حجته أنه لما كان

مضمون العقيدة الذي أوحى بها الله لا يمكن أن يكون خاطئًا بحال من الأحوال، والله نفسه هو ضامنه، فإنه لا يمكن لهذه الحقيقة ذات الكفالة الإلهية أن تتناقض مع الحقيقة العقلانية ذلك لأن ما ليس بخاطئ، لا يمكن أن يكون خاطئًا، فإنه لا يمكن إثبات أنه خاطئ عن طريق الأسباب العقلانية القاهرة. وينتج عن ذلك أن العقيدة التي يضمنها الرب، لأنه يتجاوز مجال المعرفة البشرية، لا يمكن لجهد المدافع عن العقيدة المسيحية أن يتوجه إلى البرهنة على صحتها، بل يتوجه إلى الدفاع عنها (انظر 7: 14-16). وهذا ما تقتضيه، كما يقول، رسالة بطرس الأولى . . ولذلك لا يقول القديس بطرس أيضًا: «كونوا على استعداد، لتبرهنوا، بل لتتلقوا الأسئلة وتجيبوا، لكي يتبين بذلك أن شهادة العقيدة ليست خاطئة» (7: 16-18).

وفي هذا التقدير الخاص بالنظرية التبشيرية عند توما الأكويني تصبح الوظيفة النقدية السلبية لمنهجه في اللاهوت جلية واضحة، وهي وظيفة تدعنا نتبين أن كل لاهوت يقف أمام درجة أخيرة لا سبيل إلى تجاوزها. ولا يمكن أن يدركها ويتخطاها من الوجهة العقلانية، ولا يمكن للمرء أن يمهدها ويسويها بالأرض من الوجهة العقلانية أيضًا. على أن ذلك خليق أن يزيد الطلب إلحاحًا على ما يعد في كل الأحوال، وفي النهاية الأخيرة، ممكنًا، ألا وهو محاولة الكشف عن عقلانية العقيدة.

ج) البحث عن قاعدة انطلاق مشتركة

وفي إطار تأملاته المنهجية الهادفة إلى الجدل مع أهل العقائد الأخرى، يذكر توما الأكويني لكَنْتُر الأنطاكي مبدءًا آخر في نظرية التبشير. وقد كان هذا التماسًا منه، وهو المطلع بلا ريب على صعوبات الحوار الإسلامي-المسيحي، كما يبدو للعيان، لأسس «أخلاقية وفلسفية يقبل بها المسلمون» (6: 1-2). ويجيب توما قائلاً: «ذلك لأن من غير المجدي، كما يبدو، أن نورد مصادر ومراجع في مواجهة مَن لا يعترفون بها» (6: 2-3). ومهما يكن من أمر البدهية التي تتسم بها هذه الإشارة، فهي لا تتسم بها على الإطلاق. وذلك أنه كان يحدث، المرة بعد الأخرى في تاريخ الجدل بين المسيحية والإسلام أن يحاول القوم تأويل

القرآن على ضوء الكتاب المقدس، وتأويل الكتاب المقدس على ضوء القرآن. وما من شك في أن هذا الطريق يؤدي إلى طريق مسدود. ولذلك يعد البحث عن منطلق مشترك يقبل به كلا الطرفين، ذا أهمية قصوى. وقد تطرق توما الأكويني لهذه المشكلة التفسيرية منذ أيام كتابه ‹الخلاصة ضد الأميين›. ويكتب قائلاً إنه لمن العسير على المرء، الالتقاء مع تصورات أصحاب العقائد الأخرى، وذلك لسببين: وهما يكمنان عنده، من ناحية أولى، في معرفته غير الكافية بالآخر وبموقفه، كما يكمنان، من ناحية ثانية بعدم اعتراف المسلمين وغير المؤمنين بالكتاب المقدس على أنه كلمة لها حجيتها، أي كلمة الله. وعلى هذا فلمّا كانت أسفار الكتاب المقدس لا يمكن أن يُفترض كونها قاعدة وأساسًا مشتركَيْن، فإنه لا يبقى سوى العقل الطبيعي أساسًا مشتركًا. ومرة أخرى تتجلى هنا، عند توما الأكويني الوظيفة النقدية السلبية لمنهجه اللاهوتي. أما مدى الأهمية التي كانت عليها بنظهره في الجدل مع أصحاب العقائد الأخرى، فذلك ما يتبين من كتابات أخرى للأكويني.

وبهذه الروح حاول توما الأكويني، في كتابه ‹منطق الإيمان› أن يرد على اعتراضات المسلمين التي أوردها كَنتُر الأنطاكي، وأن يقتصر، بناءً على ذلك، في عرضه مضامين العقيدة المسيحية على توجيه للفكرة يمكن للمسلمين أن يسلكوه من بعده أيضًا. كما كان يظن، مع التخلي عن الشواهد المأخوذة من الكتاب المقدس إلى درجة بعيدة.

5، 2، 4) الجواب عن اعتراضات المسلمين

وترتكز اعتراضات المسلمين التي أوردها توما في كتابه ‹منطق الإيمان› على ما أبلغه به كَنتُر الأنطاكي، كما يؤكد ذلك توما بعبارة صريحة. وهذه الإشارة جديرة بالملاحظة، على أنها تكشف بلا ريب عن أن توما لا يعد من كبار العارفين بالإسلام. والحق أن هناك محاولات لنسبة المعارف الأكثر إحاطة وشمولاً فيما يتعلق بالإسلام، إلى توما الأكويني، ولا سيما فيما يتصل بما يسمى (مجتمع توليتانوم (المدينة/ المنورة؟)/Corpus Toletanum). وذلك أن توماس نفسه يعترف صراحة بعدم كفاية معرفته. وليس ثمة من سبب يحمل على افتراض أنه قرأ القرآن في أي

يوم من الأيام، مع توافر ترجمات لاتينية له بلا ريب. ومن المعروف أن الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن ترجع إلى مبادرة بطرس المبجَّل. أما ما يوجد حول محمد وتعاليمه لدى توما فهو الروايات المعروفة في تلك الأيام في الأوساط الفكرية في كل مكان من الغرب. ولا تتجاوز معلومات توما عن الإسلام مقدار معرفة متخلفة، كما يثبت ذلك كتاب ‹منطق الإيمان›.

أ) الله الواحد مثلث الأقانيم

«وذلك أن المسلمين يهزؤون بنا، كما كنا نقول، لأننا نعد المسيح ابن الله، مع أن الله لم يتخذ صاحبة، ويعدوننا مجانين، لأننا نؤمن بثلاثة أشخاص (أقانيم) يجتمعون في الرب، لأنهم يعتقدون أننا، بذلك، نؤمن بثلاثة من الآلهة» (3: 2-5). وما يكرره توما هنا في صورة إفادة صادرة عن كَنتُر الأنطاكي، يعبر تعبيرًا صحيحًا موثوقًا به عن الموقف الإسلامي. وبالفعل فإن القرآن يرفض، على نحو غير قابل لإساءة الفهم، التعاليم المسيحية الخاصة بالتثليث: «فآمنوا بالله ورسله، ولا تقولوا ثلاثة، انتهوا، خيرًا لكم، إنما الله إله واحد، سبحانه أن يكون له ولد، له ما في السموات وما في الأرض، وكفى بالله وكيلاً» (النساء: 171). ولا يعبر القرآن، بالتأكيد، تعبيرًا دقيقًا، عن مفهوم التثليث المسيحي، ويبدو أنه فهم عقيدة التثليث المسيحية على أنها اعتقاد بآلهة ثلاثة، وتصور ثلاثة من الثالوث المكون من الله (الآب)، ومريم (الأم) ويسوع (الولد)، كما يتبين ذلك من السؤال الوارد في سورة المائدة: 116: «وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟». وبصرف النظر عن صحة الفهم هذا، يجادل القرآن مجادلة عنيفة ضد المسيحيين الذين يؤمنون بالتثليث، ويربط رفضه لنظرية التثليث بالتوعد بالعقاب الإلهي: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد، ولئن لم ينتهوا عما يقولون ليمسَّن الذين كفروا منهم عذاب أليم» (المائدة: 73). والحق أن القرآن، بتأكيده الذي يتكرر دائمًا، على وحدانية الله، يتصدى في المقام الأول، لوثنية الجاهلية، غير أنه يمس بذلك أيضًا نواة مفهوم الربانية المسيحي «بديع السموات والأرض، أنى يكون له ولد ولم تكن له

صاحبة (يمكن أن تنجب له ولدًا) وخلق كل شيء (من ذاته، أي: كل شيء مما هو في هذا العالم)؟، وهو بكل شيء عليم» (الأنعام: 101).

ويرد توما الأكويني على التشويه القرآني لعقيدة التثليث المسيحية، ويفصل القول في ذلك في الفصل الثالث، قائلاً: «كيف ينبغي أن نفهم انبثاق ابن الله ومن ثم ولادته في الجسد/ Qualiter in divinis generation sit accipienda» [8: 1]. وعلى أثر ذلك يفسر وجهة النظر المسيحية، إذ يوضح روحانية إنجاب الولد من الأب (بدلالة روحانية/ per modum intellextus) (انظر: 8، 1-16، 16)، وصدور الروح القدس عن الآب والابن (بطريقة المحبة/ per modum amoris) (انظر 17، 1-24، 16) ليبين كيف يمكن أن نتصور ثلاثة من أشكال الأقنمة (Hypostasen) المختلفة في جوهر رباني واحد (انظر 15، 48 – 1، 43). على أن مسارات الأفكار التي يعرضها توما هنا بكل إيجاز تعبر في لمحة خاطفة عن الحجج التي يعبر عنها في كتب أخرى، وتكون هناك صريحة وأكثر تفصيلاً.

ب) الموت على الصليب وتأويله: في الصليب البركة والخلاص

ثمة نقطة ثقل أخرى في المجادلة اللاهوتية مع المواقف الإسلامية، تشكل، في كتاب ‹منطق الإيمان› التأويل المسيحي لموت يسوع على الصليب.

«وهم يتهكمون على أننا ندعي أن المسيح، ابن الله، قد صلب من أجل تخليص الجنس البشري، لأنه إذا كان الله قادرًا على كل شيء فهو يستطيع أن يخلص الجنس البشري من دون أن يعاني ولده الآلام. وقد كان في وسعه أيضًا أن يخلق البشر في الأصل حيث لا يمكن أن يرتكبوا الخطيئة» (3: 6-10). أما ما يتعلق بموت المسيح على الصليب فإن قول القرآن صريح لا لَبْس فيه، إذ يقول عن اليهود الذين يؤكدون كما يرد في سورة النساء (175): «وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله، وما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شُبه لهم، وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه، ما لهم بذلك من علم، إن يتبعون إلا الظن، وما قتلوه يقينًا، بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزًا حكيما» (النساء: 157). وبناءً

على ذلك لم يوفق اليهود إلى صلب عيسى، إذ خلصه الله، وهو وحده المتصرف في الحياة والموت. وإن موتًا مقترنًا بالذل والخزي كهذا لخليق أن ينال من مجد الرب، وهذه هي نظرة القرآن. (العنكبوت: 34) «ولقد تركنا منها أي بينةً لقوم يعقلون»*.

وما من شك في أن إنكار صلب المسيح يضع نظرية الخلاص المسيحية موضع الشك. ولذلك يحاول توما الأكويني أن يستجيب لرجاء كَنتُر الأنطاكي، وأن يسوغ النظرية المسيحية الخاصة بصلب عيسى والموت من أجل الخلاص. وهو يقول إن المسلمين لا يفهمون عمق هذا السر، ولذلك فهو يرى أن من الضروري أن يبدأ بمقدمة أطول حيث يكون السائل على بيّنة من دلالة التجسُّد.

أما أفكاره الأساس فهي التالية:

1) بالنظر إلى النقص في العدالة الأصلية كان الإنسان الذي سقط غير قادر، من تلقاء نفسه، على إرضاء تبرير الله، وكان في حاجة إلى أن يتجدد تجددًا مفعمًا بالرحمة عن طريق الرب، «ومن هنا يرجع إلى الرب في التخلص على الخصوص من القصور المتمثل في الخطيئة التي لا تعد شيئًا آخر سوى الإرادة التي انقلبت رأسًا على عقب، وذلك في الحقيقة عن طريق كلمته التي خلق بها المخلوقات» (28: 16-19).

2) أما أن الإنسان لا يعد، من نفسه، في وضع يمكنه من أن يخلّص نفسه من دون مساعدة أحد فذلك أمر يدين به لله، الذي أعاد تكوين الطبيعة البشرية، على أساسٍ من حبه للبشر، في إطار التزامه الذاتي ممثلاً في شخص الابن، وفتح لكل البشر الطريق إلى الخلاص من جديد (انظر: 29).

3) وبتحول الرب إلى بشر أعطى للبشر كل أمل في السعادة الأبدية والكاملة، وهي التي لا يملكها إلا الرب وحده بحكم طبيعته (انظر: 33).

أما شرط تحقق الأمل في الخلاص البشري، كما يرى توما الأكويني فهو تجسد الرب. ومن أجل ذلك يعد من المهم عنده أن يفسر، فيما يلي، (وحد

الشخص/unio hypostatica) في يسوع المسيح، وأن ينتهي بالقارئ إلى ذلك عن طريق قياس وحدة الروح والجسد في الإنسان على سر الاتحاد المادي بين (اللوغوس) والطبيعة البشرية في يسوع المسيح (انظر 35: 1-48: 15).

ومع الافتراض الأولي لهذا التعليل اللاهوتي التأملي لشخص المسيح يفصِّل توما الأكويني القول بعد ذلك، في الفصل السابع من كتاب ‹منطق الإيمان 49: 1-63: 11› منتقلاً إلى الاعتراضات المطروحة أو المذكورة من الجانب الإسلامي على موت يسوع على الصليب، وتأويله على أنه موت من أجل الخلاص. وهو يريد بذلك أن يسهم في الفهم الصحيح لما تعنيه العقيدة المسيحية عندما تعتقد بموت المسيح على الصليب على أنه موت من أجل الخلاص.

ج) عن حرية الإرادة البشرية

وثمة مشكلة أخرى في الجدل مع المسلمين تتركز عند كَنْتُر الأنطاكي بشأن التساؤل عن حرية الإرادة البشرية، ومن ثم قَدَرهم الذي كتبه الرب. وفي هذه النقطة أيضًا يلتمس هذا كلمة توضيحية. ويعبِّر توما عن الاستفسار على هذا النحو: «ثم تروي لي بعد ذلك أنه فيما يتعلق بالثواب الذي يتوقف على حرية الإرادة يفرض المسلمون، مثلما تفعل شعوب أخرى، قسرًا على التصرفات البشرية بسبب المعرفة الإلهية المسبقة، وبسبب النظام الإلهي، إذ يقولون إن الإنسان لا يمكن أن يموت ولا أن يخطئ أيضًا إذا لم يكن ذلك قد رسمه الله للإنسان فيما يشبه التدبير: ولكل امرئ قدره المكتوب على جبينه» (5: 1-6).

وفي جوابه يشير توما في بادئ الأمر إلى أن المسألة تتصل هنا بطرح سؤال بالغ الحرج، لا بد من الشروع فيه بحذر والنظر فيه بعناية، كيلا يقع المرء في الخطأ ‹89: 5-7›: وذلك أن من الخطأ أن يقال إن تصرفات البشر وقراراتهم تتبع المعرفة الإلهية المسبقة، والنظام الإلهي، ولكن ليس بأقل من ذلك خطأ أن يقال أيضًا إن المعرفة الإلهية المسبقة والنظام الإلهي يكمن في أساسهما فرض قسر أو إرغام على تصرفات البشر ‹89: 9-12›.

وهــذه الصـعوبة في المشكلة يعرفها اللاهوت الإسلامي أيضًا. بل يبدو أن محمـدًا نفسـه كـان غـير حاسم في الإجابة عن سؤال: هل يعدُّ الإنسان حرًا في تصـرفه أم مجـبرًا. وعـلى كل حال فهذا هو حال القرآن: فثمة سلسلة من آيات القـرآن تتحدث عن الجبر[15]. وفي مقابل ذلك يرد الحديث في آيات أخرى عن حـرية إرادة البشـر[16]. وحـتى عـلماء اللاهوت المسلمون لا يتفقون على هذا الـرأي. فتفسيرهم يراوح بين الجبر من ناحية، ونظرية حرية الإرادة البشرية من ناحية أخرى.

فقـد كانـت المدرسـة الـتي تسمى مدرسة الجهمية**، العائدة إلى أوائل أيام الإسـلام تعلِّـم جـبرية صـارمة، وكانت ترجع كل تصرفات البشر، من خير أو شـر، مباشرة إلى الرب ذاته. وكانت ترى أن الإنسان ليس بشيء آخر سوى آلة في يد الخالق الجبار، الذي يفعل ما يشاء.

وتوجهـت ضد هذا الموقف الجبري، في القرن التاسع، مدرسة المعتزلة، وكانت تقـول بحـرية الإرادة البشـرية. وتفـيد حجتها، أن هذه الحرية لا تتناقض مع القدرة الإلهية على كل شيء. ثم إنه لا بد أن يؤخذ بعين الأهمية أن الأوامر والنواهي لا يكـون لهـا معـنى إلا عـندما يسـتطيع المـرء أن يتصـرف حيالها بقرار ينطوي على مسؤوليته الخاصة لكي يساق في النهاية إلى تأدية الحساب عن تصرفاته.

وتحـوصـلـت، في القـرن العاشـر، مع مدرسة الأشعريين، محاولة تفسير أخرى لـتكون رد فعـل عـلى موقـف المعتزلة. وهي ترى أن الله قد حدد تحديدًا مسبقًا الـزمن والـتاريخ، فـيجري بعـد ذلـك عـلى النحو الآتي: المسبب للتصرفات ومـنجزها هـو الله، غـير أن الواحـد مـن البشـر يعطـي موافقته على ذلك في الموقف المحسوس، ويتأهل لما يسمى: «الكسب أو الاكتساب». (البقرة: 281) «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»، و(الطور: 21) «كل امرئ بما كسب رهين».

وبذلـك تحـاول مدرسـة الأشاعرة أن تقيم توازنًا معينًا بين موقف الجبريين من ناحية وموقف المعتزلة من ناحية أخرى. أما أن ما نجم عن ذلك لم يكن حلاً مرضـيًا فذلـك مـا تكشـف عـنه الاعتراضـات الجمة التي أوردت ضد مدرسة الأشاعرة، وهي اعتراضات لا نستطيع أن نفصّل فيها القول هنا[17].

أما توما نفسه فيقترح على كَنتُر الأنطاكي الحل الآتي للمشكلة:

1) لما كانت معرفة الله غير مقيدة بزمان، بل هي خالدة، خلافًا لمعرفة البشر المرتبطة بزمن معين، فإن هذه المعرفة، أي المعرفة الإلهية، لا تعرف ماضيًا ولا مستقبلاً، بل تعرف الحاضر فقط. فالله يرى كل ما يجري من إحساس بشري في التتابع الزمني، حاضرًا (أي: في الزمن الحاضر) من دون أن يضفي بسبب ذلك، ضرورةً على الأشياء الطارئة (انظر 90: 2-7).

2) وحتى عندما تتولى حكمة الرب ترتيب تتابع الأشياء لا يلازم هذا التتابع، مع ذلك، ضرورةٌ، لأن الاحتمال الكامن بموجب الطبيعة الخاصة بكل منها، يتجلى في صورة فعل (actu) (97: 1-11).

3) وعلى هذا فحتى التصرفات البشرية لا تخضع لحكم الضرورة، بل تصدر عن حرية الإرادة الخاصة بالإنسان. على أنها تنتمي، بلا ريب إلى طبيعة الإنسان بحكم كونه كيانًا قد وُهب العقل، وكان في وسعه، بلا ريب، أن يتخذ قرارات أخرى أيضًا، بالقدر ذاته (انظر 97: 11-15). وهذه الأفكار التي نعرضها بكل إيجاز قد عرضها توما بتفصيل أكبر، وبصورة أخرى[18].

5، 2، 5) عن تاريخ تأثير كتاب ‹منطق الإيمان›

لقي كتاب ‹منطق الإيمان› الاهتمام منذ حقبة مبكرة، وتشهد بذلك المخطوطات الجمة العدد التي توجد منه، والتي جمعها دوندِن (H.-F. Dondaine) في مقدمته للطبعة النقدية للكتيب، على قدر ما كان يتوافر منها، كما تشهد بذلك الطبعات الأولى[19]. ففي القرن الرابع عشر قام ديميتريوس كيدونيس (Demetrios Kydones)، مترجم الكتابين الرئيسين لتوما، وهما ‹الخلاصة اللاهوتية/ Summa theologia› و‹الخلاصة ضد الأميين/ Summa contra Gentiles› بترجمة كتاب ‹منطق الإيمان› أيضًا، إلى اليونانية، وبذلك أصبح هذا الكتاب تحت تصرف الناطقين باليونانية أيضًا.

على أن التقويم الخصوصي لكتاب ‹منطق الإيمان› يكمن في ماهيته، بحكم كونه تلخيصًا مقتضبًا للمضمون، أو بحكم كونه أيضًا، ضبطًا دقيقًا لفصول

معينة من كتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›. وقد لقي، بهذا المضمون، وعلى الأغلب في ارتباطه مع هذه الخلاصة، اهتمامًا حثيثًا وسريعًا. وقد كان بالتأكيد، يستكنّ في هذا الصدد، على الدوام، في ظل المؤَلف الأكبر منه بما لا يقبل المقارنة.

ومع أن هذا الكتيب يقدم في شطره الأكبر إلى درجة بعيدة، دفاعًا عن مضامين العقيدة المسيحية في وجه المسلمين، فإنه قلما لقي التفاتًا إليه بهذه الصفة حتى الآن في مجال البحث. ولم يجر المزيد من البحث في أهميته فيما يتصل بهذا الجانب.

5، 2، 6) التقويم النقدي للكتاب

لا يقتصر كتاب ‹منطق الإيمان› على تقديمه مجرد عرض مقتضب للعقيدة المسيحية في نظرة مقابلة إلى المسلمين، بل يتضمن في الوقت ذاته مبادئ عامة تتصل بالنظرية التبشيرية من أجل الجدال مع ذوي المعتقدات الأخرى. وهي مبادئ تنجم في شطر منها عن المضامين المنهجية التي وضعها توما مباشرة. كما تنجم في شطرها الآخر بصورة غير مباشرة، عن أسلوب المحاجَّة.

أما مطالبته المبدئية المتعلقة بالنظرية التبشيرية، وهي أن يتصرف المرء بأسلوب المحاجة الصارم فهو يسوغها بالإشارة إلى رسالة بطرس الأولى (3: 15)، وبالاستناد إلى لاهوت الكتاب المقدس. وذلك أن الاستعداد غير المحدود المطلوب هناك، بأن يقدم المرء الجواب عن كل كلام يتساءل عن أساس العقيدة، يفسره توما هنا من وجهة نظر اللاهوت التبشيري، إذ ينقل هذا الاستعداد لتحمّل المسؤولية، بحكم كونه لحظة حافزة ودافعًا داخليًا، إلى مجال المجادلة مع أصحاب العقائد الأخرى أيضًا.

وبناءً على سمة المؤلَّف يتبوأ الدفاع عن العقيدة المسيحية في كتاب ‹منطق الإيمان› مكان الصدارة. وتعد كل لُوَينة من لوينات الجدل المذهبي غريبة عنه، وبذلك يتميز تميزًا حاسمًا من الكثرة البالغة من المجادلات مع الإسلام، سواء أكانت من أصل بيزنطي أم من أصل لاتيني، وهي المجادلات التي وصلت إلينا

من القرون الوسطى وما بعده. ويتصدى توما للاعتراضات الإسلامية على العقيدة المسيحية المطروحة عليه من قبل كَنتُر الأنطاكي بواقعية وحصافة وموضوعية. وحتى في الإشارة التي تَعْرُض في بعض الأحيان "لتهكم" المسلمين، لا تلوح هناك نبرة جانبية تتسم بسمة الجدل المذهبي. السبب أن توما يشير، من ناحية، عندما يختار هذه الصياغة، إلى مواقف إسلامية معينة في كل مرة، على النحو الذي تقدم إليه به كَنتُر الأنطاكي في أسئلته. ومن ناحية أخرى فإن هذه الإشارة التي ترد عند توما من جوانب أخرى أيضًا موظفة كل التوظيف في خدمة الدفاع عن العقيدة المسيحية. ويقول توما إن هذه العقيدة يُفترض فيها ويجب عليها أن تكون مسوغة، ومجابًا عنها تجاه العقل على هذا النحو حيث لا يمكنها أن تتيح لذوي المعتقدات الأخرى أدنى باعث للتهكم. وقد ترك نفسه تستهدي بهذا الاهتمام بالدفاع عن العقيدة.

أما ما يتصل بالدفاع عن العقيدة المطلوب في العهد الجديد فإن توما لا يدع مجالاً للشك في أن هذا الدفاع يجري بالتكيف مع كل طرف من أطراف الحوار في كل مرة على حِدة. أي أنه لا بد له أن يراعي أفق الفهم الخاص بكل مخاطَب على حِدة، وهذا مبدأ لا سبيل إلى التخلي عنه بنظر لاهوت التبشير. وهو مع ذلك يجد، في مجال الممارسة التبشيرية، بلا ريب، إهمالاً على أمداءٍ واسعة.

وخلافًا للأجيال التي سبقته، وللأجيال التي جاءت بعده، لا يرى توما الأكويني في المسلمين هراطقة (مسيحيين)، أو مرتدين، بل يشير إليهم على أنهم كفار، أو غير مؤمنين (infideles). أما أن ننزع إلى استنتاج: «أن الإسلام يُعرف على أنه ليس إلا وثنية، أي أنه ديانة خاصة قائمة بذاتها، في مواجهة المسيحية، فذلك ما يبدو مفرطًا في الشطط»[20]، ذلك لأن ما يقصد توما إلى التعبير عنه، كما يتبين من خواطره الخاصة بالمنهج، ومن مجمل مسار حُججه، بتمييزه للمسلمين بهذه الخاصة، هو أن القناعات الاعتقادية التي يمثلونها لا تعد عنده قابلة لأن تُشتق من العُرف الخاص بالكتاب المقدس، ولا لأن تتشابه معه من الداخل على أي نحو من الأنحاء. وبذلك يسيء توما، بالتأكيد تقدير القواسم المشتركة المتنوعة، وأشكال الارتباط والتوافق، أو الاعتماد المتبادل

(interdependenz) القائمة بين اللاهوتين، الإنجيلي والقرآني، وهي تلك الأشكال التي اطلع عليها الكتّاب الآخرون في القرون الوسطى أيما اطلاع، وأفادتهم بعدِّها نقاط اتصال تفسيرية تمكنهم من الاسترسال في المناظرات مع الإسلام. على أن الحاجة العقلانية الصارمة التي يمثلها توما، بعدِّها أساس المناظرة الوحيد من أجل النقاش بين المسيحيين والمسلمين تضييق المجال الواسع لهذه المناقشة دونما ضرورة لتنحدر به إلى مستوى الإشكالية الخاصة بنظرية المعرفة، من دون أن تدخل في حسبانها لوحة الألوان العريضة الحافلة بما يتوافر من فرض أشكال التطابق اللاهوتي. وهنا يتجلى، قبل كل شيء، ضعف الطريقة التي اتبعها توما، وذلك أن دفاعه عن العقيدة المسيحية لا يخرج عن مسار نماذج التفكير المسيحي. فهنا أيضًا يتبين أن كل ما كتبه توما تقريبًا، يعد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إفرازًا لنشاطه في مهنة التعليم[21]، أي أنه لاهوت مدرسي. وبالانطلاق من هذا الموقف وضع وصمم أيضًا ذلك الدفاع الباتّ الجازم، عن العقيدة، الذي كان يأمل منه موافقة المسلمين.

أما تساؤله عن قاعدة الانطلاق المشتركة بين المسيحيين والمسلمين، فذلك ما يُفهم من الموقف الفكري في باريس في تلك الأيام، حيث كان توما يمارس التعليم، متورطًا أيضًا إلى جانب نشاطه التعليمي، في مساجلات مع الفلسفة الإسلامية-العربية وشروطها على أرسطو. ولئن لم يكن بدٌ للعصر الذي سبق توما أن يثبت امتياز العقل (ratio) فإن من الأمور ذات الدلالة بنظره، أنه كان يرى، سواء في تمهيده لكتاب ‹الخلاصة ضد الأميين›، أو في تمهيده لكتاب ‹الخلاصة اللاهوتية› أن من الضروري تقديم الدليل على أنه يوجد، إلى جانب نور العقل، نور الوحي المتعالي على الطبيعة أيضًا. وقد وجد هذا نزوله الحاسم في كلمة الكتاب المقدس. أما بدهية فهم الإسلام على أنه ديانة وحي سماوي نهائي حاسم يختم الديانات فلا يرد الحديث عنها عند توما. وبنظره ما يتوافق مع الجدل المذهبي السابق المعادي للإسلام، والدفاع المضاد للإسلام قوله: إن محمدًا، مؤسس الإسلام، لم يأتِ بأدلة على صحة رسالته، إلا أن تكون أمثال تلك الأدلة التي يستطيع كل ذي موهبة متوسطة أن يدحضها (S. C. Gent, I, C. 6). وبهذا التقدير لا يغدو توما الأكويني بطريقة من الطرائق منصفًا لبدهية الإسلام وادعائه الحق الذي يطلبه لنفسه، في

أن يكـون، بحكـم كونـه الوحـي الإلهي الأخير المُلْزِم، الدين الصحيح الوحيد (آل عمـران: 19 ﴿إن الديـن عند الله الإسلام﴾). وكما هو الحال لدى توما تعد الحقيقة شيئًا لا يتجزأ بالقياس إلى الإسلام أيضًا، ولا يمكن أن تكون هناك حقيقة مزدوجة. أمـا أيـن يجـب أن يُعـثر عـلى هذه الحقيقة، أفي كلمة الكتاب المقدس أم في كلمة القرآن؟ فذلك ما تختلف فيه الآراء. وفي هذه المسألة الحاسمة لا يلتفت توما الأكويني إلى الموقـف الإسـلامي ويقتصر في محاجته على الدفاع عن وجهة النظر المسيحية، ويمـارس الحـوار الأحـادي (المونولـوج). وحـين ينجرف مع تيار لاهوته الخاص لا يصـل إلى الشـاطئ الذي يريد في الحقيقة أن يصل إليه. وعلى هذا فلن يكون من الممكـن التوفـيق بـين مـا هـو مقصـود، أي: إلى تـرجمة العقيدة المسيحية من أجل المسـلمين، ودفاعه دفاع موجه إلى الداخل (apalogiaad intra)، وليس دفاعًا موجهًا إلى الخارج (apalogiaad extra).

5، 3) رِكُلدُس دي مونتي كروتشي: ضد القرآن

وبيـنما حـاول تومـا الأكويـني أن يعطـي حوافـز مبدئية في نظرية التبشير، ووسـائل عَـوْن فلسفية لاهوتية في المحاجّة لإخوانه في الرهبانية الذين يعيشون بين ظهراني المسلمين، نواجه في رِكُلدُس دي مونتي كروتشي الدُمِنيكاني رجلاً تعلَّـم العربية من تلقاء نفسه، إن صح التعبير، بناءً على إقامته وأنشطته هناك، واكتسـب، عـلى الـنحو ذاتـه، بطـريقة التعليم الذاتي معلومات عن الإسلام تـتلاءم مـع ذلـك. وقـد طبعـت هذا الرجل بطابعها التجارب التي خاضها في الشـرق، سـواء منها السارة أو المؤلمة، ومعاشرته للمسلمين، وحياته معهم وبين ظهرانـيهم، وكـل هـذا تسرَّب إلى أعماله التي خلفها لنا. على أنه، وهو الذي يـرجع أصـله إلى فلورنسـا، لم يدخل المدارس التي أنشأها نظام رهبنته في أوربة مـن أجـل اللغـات الشـرقية. أمـا ما جاء به معه فكانت تجاربه التي خاضها في الشـرق والـتي يرد الكلام عنها في أعماله. على أن هذا لا يستبعد بالتأكيد أنه كـان هو نفسه أيضًا يمتح من مصادر ترجع إلى التراث الغربي المعادي للإسلام إلى درجة بعيدة.

ويصور الموقف في إسبانيا على غير الصورة التي يعرضها في (الشرق Orient)، كما يشهد بذلك الرهبان الدُمِنيكان الذين يعيشون هناك. وكان أحدهم رِمُند بِنيافُرت الدُمِنيكاني (Raimund vin Peñafort O.P.)، والذي نريد أن نبسط القول فيه بإيجاز أول الأمر (الاستطراد الأول) لنميز بذلك التجهيز المتباين للتقليد التبشيري عند رهبان الدُمِنيكان. ويلي هذا ولَيم الطرابلسي (Wilhelm von Tripolis) (الاستطراد الثاني) ورمون مارَتي (Raimund Marti) (الاستطراد الثالث) قبل أن نعود بعد ذلكَ إلى رِكُلدُس دي مونتي كروتشي.

الاستطراد الأول: رِمُند بِنيافُرت الدمنيكاني (1175/ 1180−1275)

كان رِمُند بِنيافُرت العالم القطلوني في القانون الكنسي، من كبار شخصياتَ نظام الأخوية الرهبانية التابع له، إذ كان رئيس هذه الأخوية بين عامي (1238 م، و1240 م)، وكانت شخصيات هذه الأخوية تقف نفسها على تبشير اليهود والمسلمين في إسبانيا. وقد أسس بالاشتراك مع بطرس نولاسكوس (Petrus Nolaskus) (المتوفى عام 1256 م) نظام رهبانية المِرْسيداريين أو النولاسكيين (Nolaster) الذي كان هدفه تحرير العبيد المسيحيين من أسر المسلمين. ومن الجائز إرجاع مرسوم ملك أرغون الصادر في الثاني عشر من آذار عام (1242 م)، والذي حظِي بعد نحو ثلاثة أعوام، أي في الثاني عشر من آب عام (1245 م)، بموافقة البابا إنُسنس الرابع، إلى حافز من قبل ريمون. وفيه يجري إلزام اليهود والمسلمين بالمشاركة في سماع الموعظة الرسمية للدعوة إلى اعتناق المسيحية. وثمة بيان أصدره رِمُند بِنيافُرت، بناءً على التماس من ضابط نظام الرهبانية، يوحنا تُيتُنيكُس(Johannes Teutonicus)، حول المغزى والغرض المقصودين من أمثال هذه النوايا الخاصة بالدعوة إلى اعتناق المسيحية. ولتأكيد ضرورة هذه المهمة، يشير رِمُند، فيما يشير، إلى المرتزقة والعبيد المسيحيين المرتدين عن ديانتهم، وأخيرًا يُذكِّر بأوجه معينة من نجاح

التبشير بين المسلمين. وليست النقطة الأخيرة هي التي تبعث على التفكير، بل مجرد حقيقة أن إمكانية الاتصال بالمسلمين لا تكاد ترد في الذِّكر، فضلاً على أن الحديث يدور عن الاشتغال والجدال مع العقيدة الإسلامية. ويكتب دانيال (N. Daniel) قائلاً: «ومن الواضح مقدار انخفاض ما يرِد في هذه اللائحة من التواصل مع المسلمين، مهما يكن نوع هذا التواصل. وحتى في هذه الحالة، كان الأمل ضئيلاً في تحولهم إلى المسيحية، وهو الأمر الذي لا يمكن توقعه فعلاً إلا حيث تحظى الأسلحة المسيحية بالنجاح»[22]. وتكمن أهمية رِمُند قبل كل شيء في مدارس اللغة التي افتتحها هو.

الاستطراد الثاني: وِليَم الطرابلسي، دبلوماسي في خدمة دول الصليبيين

انتقل إلينا، عن طريق وليَم الطرابلسي، الدُمِنيكاني، الذي كان يعيش، في القرن الثالث عشر في دير عطا في مملكة القدس، مؤَلفان باللاتينية، وهما ‹مذكرة عن محمد/ Notitia de Machometo› و‹الحالة الإسلامية/ De statue Sarracenorum›[23]، والرأي السائد حتى الآن في مراجع التبشير، هو أن وليَم الطرابلسي قد كوَّن لنفسه اسمًا بصفته مبشرًا بين صفوف المسلمين. و هذا الرَأي قد دحضه إنغلز (P. Engles) في رسالته الوجيزة المفصلة[24]. وهي تفيد ما سبق أن قلناه آنفًا، وهو أنه يثبت في النهاية عدم فعالية العمل التبشيري المسيحي بين المسلمين، بغض الطرف عن بعض الاستثناءات[25]. ولذلك يترتب علينا أن نقر ما ذهب إليه فيدار (B. Z. Vedar)، الذي يكتب قائلاً: «إن العمل التبشيري في بلدان المسلمين كان وسيلة أقرب كثيرًا إلى أن تؤدي إلى ملء السماء بالشهداء المسيحيين، منها إلى أن تملأ الأرض بالمسلمين المرتدين إلى المسيحية»[26].

أما منطلق التقدير الذي كان سائدًا حتى الآن، وهو أن وليَم الطرابلسي كان مبشرًا لامعًا وناجحًا بين صفوف المسلمين فيقال إنه يكْمن في الفصل الأخير من كتاب ‹الحالة الإسلامية› الذي يشير إلى وجهة النظر القائلة إنه: «بناءً على الموعظة البسيطة حول الرب، ومن دون مناقشات مبنية على الثقافة

الواسعة أو استخدام الأسلحة»، كان المسلمون يطمحون إلى المعمودية «مثل الخراف البسيطة» ويدخلون في «قطعان الرب . . قال هذا وكتبه من عمَّد أكثر من ألفٍ منهم»[27]. على أن هذا التفصيل الرقمي بات ينظر إليه منذ عهد بعيد، حتى الآن، على أنه مبالغ فيه، من ناحية أولى. وبات وليَم طرابلسي، على أساس هذه الإشارة، مبشرًا بارزًا بين المسلمين من ناحية ثانية. وبصرف النظر عن أن هذا الكتاب لا يُرجِّح أن يكون وليَم نفسه قد ألَّفه[28]، فإنه يعارض هذا الرجلَ الإشاراتُ الوحيدة الأكيدة التي نعرفها، إلى حياة وليَم وأعماله: إنها هذه المراسيم الثلاثة الصادرة عن البابا أوربان الرابع في عام (1264 م)[29]. وفي هذه المراسيم «نجد وليَم الطرابلسي دبلوماسيًا يعمل في خدمة الدول الصليبية ويوقف نفسه من أجل تدعيم حكم الصليبيين في مواجهة تهديد المماليك الدائم»[30]. ويقول إنغلز إن شخصية هذا السفير في الأرض المقدسة موجودة في كتاب ‹مذكرة عن محمد› مرة أخرى، وهي «تتخذ موقفًا قتاليًا رافضًا تجاه المسلمين»[31]. وفي مقابل ذلك يتجلى، فيما يرى هو، في كتاب ‹الحالة الإسلامية› «موقف غريب عن الواقع لا يستطيع المرء أن يُحسن تصوره في حالة كاتب تواجهه المشكلات اليومية لمملكة القدس والوضع الحرج المتأزم للحكم المسيحي»[32]. ما دام وليَم الذي لم يكن من شأنه أنه كان شاهدًا خبيرًا معاصرًا على الأوضاع السياسية فقط، بل كان يرجع أصله أيضًا إلى هذا المحيط، أي طرابلس الشام.

فما هو مدار البحث في هذه الكتب؟

أما في كتاب ‹مذكرة عن محمد› وعنوانه الكامل ‹مذكرة عن محمد وكتابه التشريعي، القرآن، وعن مضمونه، وما يقوله في عقيدة سيدنا يسوع المسيح›[33] فمقصد الكتاب مذكور منذ البداية. وذلك أن المؤلف يريد أن يكشف عن أمور ثلاثة: «أولاً: مَن كان محمد، ومن أين جاء شعبه، العرب المسلمون، وعقيدته الضالة، وكيف انتشرت هذه العقيدة بهذه السرعة وبهذا السلطان؟. ثانيًا: بأي طريقة نشأ كتابه التشريعي، الذي يسمى بالعربية القرآن، أو الفرقان، ومن ألفه، ومن ثم، جمعه؟. ثالثًا وأخيرًا: ما هي التعاليم التي يتضمنها هذا الكتاب، وما هي العناصر التي يمسها من العقيدة المسيحية»؟[34]. وهذا

التحديد للهدف موجود أيضًا في ‹الحالة الإسلامية› أو، كما يرد العنوان في صورته الكاملة: ‹وضع المسلمين، وعن محمد، نبيهم، وعن الشعب نفسه، وشريعته›[35]. كذلك يريد مؤلفه أن يعرض أمورًا ثلاثةً:

أولاً: من محمد، القائد، الموجِّه، والنبي للشعب المذكور (أي المسلمين)، ومن أين جاء، ومتى ارتقى إلى مكانته الشريفة؟.

ثانيًا: كيف كثر هذا الشعب المذكور وانتشر بهذه القوة وهذا السلطان؟.

ثالثًا: يتعلق الأمر بشريعته، ومن ثم بالكتاب، أي القرآن، ومن أجل ذلك نقول: ما عناصر العقيدة المسيحية المتضمنة فيه[36].

من الواضح الجلي أن المسألة تتعلق، في حالة ‹مذكرة عن محمد› بكتاب جامع للمعلومات مخصص لكبير الشمامسة تيالد فون لُتِّش (Theald von Lüttich)، وهو البابا اللاحق، غريغوريوس العاشر (Gregor X, 1271-1276)، لكي يعرض عليه معلومات عن تاريخ المسلمين وديانتهم، مع المطلب الذي يرد في خاتمته، وهو أن ينصب علماء اللاهوت المسيحيون وعلماء القانون الكنسي أنفسهم للدفاع عن دينهم في وجه تعاليم الإسلام، قائلاً: «إنه ينبغي لهم أن يُرهفوا سهامهم [في الجدل المذهبي، بلا ريب] ويطلقوها ليخرجوا من نفوس (المسلمين) هذه (التعاليم)، وينتزعوا من هذه النفوس التعيسة أحابيل الشيطان، ويدخلوها في شبكة المسيح، ويردوها آخر الأمر، بأي طريقة يمكن تصورها، إلى مرفأ الخلاص»[37].

ويتبين ارتباط كلٍ من هذين الكتابين بالآخر من خلال المقارنة بينهما في المضمون. ومع ذلكً ففيما يتعلق بموقف مؤلفهما من الإسلام يتبين لنا في الحقيقة إطلاعٌ خصوصي على تعاليم الإسلام وشرائعه، وطقوسه المكتوبة، مثل صلاة الجمعة، وهي أمور ينجم عنها بالتأكيد تقويم للإسلام يختلف، من حالة إلى أخرى. وتطرح الحالة الإسلامية نفسها في صورة كتاب حسن النوايا يستلهم روح المصالحة ويسعى إلى إثبات قرب الإسلام من العقيدة المسيحية. ويُبرز القواسم المشتركة بين كلتا الديانتين في إطار من الاعتقاد الجلي بإمكانية حمل المسلمين على التحول عن دينهم، ما دام الإسلام ليس له أن يتوقع بعد عمرًا أطول من هذا. وما دام المسلمون قد باتوا غير راضين عن عقيدتهم

الخاصة منذ عهد طويل على أي حال، حتى لقد بات إدخال الأسرار المسيحية، مثل التثليث والتجسد، أمرًا واردًا في الحسبان عندهم، بهدف التمكن من حملهم على تقبل المسيحية[38]. وفي مقابل ذلك يتخذ كتاب ‹مذكرة عن محمد› موقف الجدل المذهبي-الذرائعي البالغ، ويحاول أن يدحض نظرات العقيدة الإسلامية، مثل المصدر الإلهي للقرآن، ونبوة محمد، وإنكار التثليث، إلخ . . بطريق المحاجة. ولذلك فهو يتجه وجهة هي أقرب إلى التحديد والانغلاق منها إلى تأكيد القواسم المشتركة بين المسيحية والإسلام.

ولئن أراد بعض الكتّاب أن يروا في ولِيَم الطرابلسي «داعية سلام تبشيريًا»[39] وجعلوا منه ممثلاً «لنزعة سلامٍ تبشيرية بأفضل معانيها»[40]، فإن هذا ليس من شأنه أن يتلاءم، فيما يرى إنغلز، مع صورة مبعوث يعمل بتكليف من الدول الصليبية.

الاستطراد الثالث: رِمُندوس مارتي (نحو 1220-1284 م)

تلقى رِمُندوس مارتي، بالاشتراك مع إخوانه في نظام الرهبنة، وهم سبعة آخرون، في عام (1250 م) عن طريق الجمعية الريفية لنظام رهبنته في طليطلة تخصيصًا لدراسة العربية في المعهد اللغوي بتونس الذي أنشأه رِمُند بِنيافُرت[41]. وبفضل معارفه اللغوية المتعمقة في العربية والعبرية والسريانية، تمكن من التعامل مباشرةً مع المصادر والروايات اليهودية والإسلامية. وكان يُقصد بكتابه ‹شرح الرموز الرسولية/ Explanatio Symboli Apostolorum› وهو تفسير للمعتقدات الإيمانية في اثني عشر مقالاً، أن يكون مناولة رعوية لأعضاء نظام الرهبنة الذين كانوا يعملون في أرجاء إسبانيا، حيث كانت تسود المؤثرات اليهودية والإسلامية. وفي عام (1267 م) أنهى رِمُندوس مارتي دراسته المؤلفة من قسمين: «المفهوم اليهودي/ Capistrum judaeorum»[42] المخصص أيضًا لإخوة الدير الذي كانوا يعيشون في الإقليم القطلوني الأرغوني، الذي كانت توجد فيه مستعمرات يهودية جمة العدد[43]. وقد ظهر

كتابه الرئيس ‹الدفاع الرئيس ضد الموريسكيين واليهود/ Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos› في عام (1278 م) وأخيرًا نشره كاربتسوف (J. B. Carpzov) في عام (1687 م) في لايبتسغ [بألمانيا]. ويستكن وراء العنوان الذي يبدو قتاليًا، دفاع مرتبط بالبيئة، عن العقيدة المسيحية، صادر عن الوضع المحسوس المرتبط بتاريخ العصر الذي عاش فيه المؤلِّف. على أن المراجع المكتوبة الجمة التي يتضمنها الكتاب المؤلَّف من ثلاثة أقسام تشهد على ثقافة رِمُندوس الشاملة. وبفضل معارفه اللغوية كان ضليعًا بفروع التراث الفلسفي-اللاهوتي في الغرب، كما كان ضليعًا أيضًا بالمراجع اليهودية والإسلامية.

وفي إطار هذا التراث التبشيري الذي رسمنا معالمه الأساس بإيجاز، والذي يعود إلى رهبان الدُمِنيكان في الغرب كما يعود إلى أمثالهم في الشرق[44]. وكان من الممكن أن نأتي على ذكر كثير منهم، يدخل ركُلدُس دي مونتي كروتشي بين عامي (1243-1320 م)[45]، الذي يرجع أصلَه إلى فلورنسا. ففي مقدمة مؤلفه ‹كتاب الغرباء/ Liber Peregrinatoris› نجد ملاحظة تفيد أنه قام برحلات طويلة شاقة، ليكوّن لنفسه ثقافة شاملة. فطاف في أرجاء إسبانيا، وفلسطين وأرمينيا، وبلاد الرافدين، وعاش زمنًا طويلاً في بغداد[46]، وهناك درس الإسلام واطلع على تاريخه. ويتحدث ركُلدُس مرارًا، في كتبه، عن أنشطته التبشيرية. وفي كتابه ‹يوميات عن الأمم الشرقية/ Lipellen ad Nationes Orientales› وضع الخطوط التوجيهية لسلوك المبشرين تجاه المسلمين والمسيحيين الهراطقة.

ويبدو ركُلدُس مسرورًا بعلاقاته الشخصية الودية، واتصالاته بالعلماء المسلمين، غير أنه لا يتحدث بالتأكيد بشيء عن حالات محتملة لارتدادٍ إلى المسيحية. بل على النقيض، إذ كان ركُلدُس يقدر الأوضاع السياسية تقديرًا واقعيًا إلى درجة ظاهرة للعيان.

وقد هزه من الأعماق الاستيلاء على عكا في الثامن عشر من أيار عام (1291 م)، ومن ثم اضمحلال دير الدُمِنيكان القائم هناك[47]، كما يتبين ذلك من رسائله الرثائية التي كتبها بهذا الدافع. على أن ثمرة دراساته وتجاربه مع

المسلمين، وبين ظهرانيهم ماثلة أمامنا في كتابه ‹ضد شريعة المسلمين/ Contra legem Sarracenorum›[48].

5، 3، 1) كتاب ‹ضد شريعة المسلمين›

قسم رِكُلدُس كتابه إلى سبعة عشر فصلاً، وهو يعبر عن المقصد من دراسته في المقدمة على النحو الآتي: «إنه يريد أن يدحض الأخطاء الرئيسة للإسلام، وأن يتيح بذلك لإخوانه فرصة حمل المسلمين على التحول إلى الإيمان بالرب الحقيقي»[49].

وبذلك لا يكون الكتاب، نظرًا لإفادته هو، مُوَجهًا إلى المسلمين، بل إلى إخوانه هو، ليقدم إليهم المساعدات للمحاجة في وجه التعاليم العَقِدِية الإسلامية. وبناءً على ذلك يطرح رِكُلدُس تلك الموضوعات الجدلية اللاهوتية المعروفة بما فيه الكفاية بأنها مأخوذة من مجال الجدل المذهبي والدفاع عن الدين، وكان يجري العودة إلى التطرق إليها المرة بعد الأخرى فيما بعد أيضًا. وتتبوأ الصدارة في هذا الصدد مسألة أي دين من كلا الدينين هو «شرع الله الحق»: القرآن، أم الكتاب المقدس؟. وهذا السؤال يمتد كالخط الأحمر خلال الكتاب بأسره. وفي الحقيقة يستبق رِكُلدُس الجواب منذ الفصل الأول عندما يحاول أن يثبت أن القرآن خليط متنافر من الهرطقات المسيحية القديمة المدحوضة منذ عهد بعيد، وأنه مزيج من آراء تعليمية ذات أصول هي في منتهى التباين والاختلاف.

ويعد السران المسيحيان العَقِدِيان، وهما التثليث والتجسد، عند رِكُلدُس أهم الأسئلة التي تطرح في سياق المناظرات الإسلامية المسيحية. ويقول رِكُلدُس، في توافق مع توما الأكويني: «ولما كان كلا السرين يتعاليان على العقل البشري، ولا نستطيع أن نسوق أسبابًا عقلانية للبرهنة عليهما، بل نسوق مجرد أسباب إيمانية، فإنه لا يبقى لنا سوى اللجوء إلى مرجعية رسالة الإنجيل التي يأتي القرآن على ذكرها أيضًا، وإلى معجزات مشهود لها في الكتاب المقدس» كما يرى.

ويقـول إن كـلا هذيـن مفـتقد في الإسـلام، سواء في ذلك مرجعية الكتاب المقـدس أم المعجـزات المعقولـة. ولذلـك يبحث ركُلدُس عن إشارات ملازمة للقرآن، لتدعيم أطروحته هذه. أما أن هذا سيكون ممكنًا بنظره فذلك ما هو منه على يقين.

أ) غياب المعجزات المعقولة

إذًا فـركُلدُس يـريد أن يدحـض القـرآن بحججـه الخاصـة به، كما يقول. ومن الحجج الهامة ضد حجية القرآن، بنظره، غياب المعجزات المعقولة. وذلك أن النظرة القرآنية تفيد أن محمدًا لم يأت بمعجزات، خلافًا لعيسى. ومع أن هذا يعد صحيحًا للوهلة الأولى، فإنه يظل من الواجب أن ندخل في الحسبان، أن القرآن، بحكم كونه كـتابًا يعـد، فـيما يُدَّعى من استحالة مضاهاته، يفهم الآية الماثلة على نحو مستمر، وكأنها المعجزة الدائمة التي تثبت شرعية محمد ومرجعيته.

ب) مناقضة القرآن العقل

ولا يـرى ركُلدُس حجة على القرآن ومرجعيته في غياب المعجزات المعقولة فقـط بـل يـرى ذلـك أيضًـا في التناقضات الكثيرة الملازمة للقرآن، وفي أقواله المتناقضة التي شهدت على مناقضته للعقل كما يرى.

وقال إن هذه المناقضة تتجلى في المقام الأول، في أربع نقاط:

1) في مؤلفـه محمد، وذلك في الحقيقة على أساس أطوار حياته المنافية للأخـلاق[50] وهـذا مـأخذ يظـل يـرد المـرة بعد الأخرى في الجدل المذهبي المعادي للإسلام.

2) في القـرآن ذاته، على قدر ما يتضمن من أقوال لا تفيد شيئًا، لأنها أقـوال مسـهبة مكـررة، ولـيس هـذا فقـط، بـل توجـد فـيه أيضًا صياغات بذيئة فاحشة[51].

3) في الممارسة العقدية للمسلمين، كما في عمليات الوضوء الطقسية قبل الصلاة اليومية[52]، وكذلك في فهمه الزواج وممارستهم الطلاق[53].

4) في التصورات القرآنية الخاصة بالجنة، وهي التصورات التي كانت تمثل منذ العصور الأولى مساحة هجوم الكتاب المسيحيين على الإسلام[54].

وإلى جانب ذلك يدرج ركُلدُس في الفصل التاسع، أخطاءً للقرآن جلية ظاهرة للعيان، كما يرى. أي أنها أخطاء يمكن أن يدركها كل امرئ من الناس ومنها ادعاء محمد أنه «خاتم الأنبياء» (الأحزاب: 40). ثم المأخذ القرآني على اليهود والمسيحيين، وهو أنهم يجعلون لله أندادًا[55]. وكذلك نفي القرآن كون عيسى ابنًا لله، وموته على الصليب[56].

ج) المقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن

ويعرض ركُلدُس في ختام تفصيلاته رسالة الإنجيل في مقابل القرآن[57]. فبينما يصور كتاب المسلمين المقدس على أنه «شريعة الموت»[58] يمجد ركُلدُس رسالة الإنجيل على أنها تكميل لكل الكتب السابقة وتحقيق لرسالتها، ويشير إلى انتشاره في أنحاء العالم، ويؤكد توافقه مع العقل وتوافقه مع التقاليد الفلسفية[59]. وهكذا ينتهي إلى نتيجة مؤداها أن الإنجيل وحده هو شرع الله[60].

5، 3، 2) خلاصة: كتاب جدلي تلفيقي

وقد خلف ركُلدُس، بكتابه ‹ضد شريعة المسلمين› للعالم من بعده، كتابًا في الجدل المذهبي والعقيدة، يعد قليل الأصالة في نوعه، ولا يكاد يتميز من المخلفات الأخرى من نوعه. وهو يهدف إلى دحض المواقف القرآنية على أساس افتراض أولي يتمثل في صحة العقيدة المسيحية واللاهوت المسيحي، وإلى الكشف عن دونية القرآن إلى رسالة الإنجيل. وفي ضوء قناعاته الخاصة ولاهوته الخاص، مع ارتباط ذلك بتجاربه وخبراته التي اكتسبها في الشرق، يتصدى ركُلدُس للقرآن ليتمكن، كما يظن، من الكشف عن مواطن ضعفه، ولكي يدَع، بهذه الطريقة، تفوق الرسالة الإنجيلية الذي هو بنظره أمر بدهي، يشرق بنوره على نحو أكثر إقناعًا. على أن هذا المنهج لا يمت بصلة إلى

الظاهـرية النقدية، ولم يكن هذا المنهج يدخل في اهتمامات رِكُلدُس أيضًا على الإطلاق، بل كان منهجه بالأحرى هو: أن يكشف، بالانطلاقَ من القرآن نفسه، عـن حجـج تخـدم حجـية رسالة الإنجيل ليقدمها إلى إخوانه. وكذلك حاول أن يسـتخرج دفاعًـا عن العقيدة المسيحية يفترض متانتها الثابتة بطريق الاستنتاج أو بحكـم البدهـية (a priori). والمقـياس الوحـيد للعـثور عـلى الحقـيقة عـند رِكُلـدُس اعـتقاده الخـاص. فهـو عـنده المقـياس والخـيط الموجه لفهمه للقرآن. وَلكـن هـذا لم يكـن كافـيًا، وذلـك أن رِكُلـدُس ينـتظم بكـتابه ‹ضـد شريعة المسـلمين› فـوق ذلك، انتظامًا محكمًا في صَفوف الجدل المذهبي المعادي للإسلام الـذي جـاء بـه الكتّاب المسيحيون في القرون الوسطى اللاتينية. وما من شك في أن الأحـوال السياسـية التي كانت سائدة في الشرق وتجاربه هناك قد وجدت انعكاسًـا لهـا في كـتابه ‹ضد شريعة المسلمين›. وقد أدى انتشاره في الغرب إلى أن طـبع بطابعه فهم الأجيال القادمة للإسلام. ولم يكن ذلك في الاتجاه الأفضل على الخصوص، كما سوف يتبين أيضًا[61].

5، 4) رِمُند لولّوس: من الحوار إلى المقارعة[62]

كـان رِمُـند بالقـياس إلى ألتانر (B. Altaner) أعظم المبشرين بين المسلمين في القـرون الوَسطى[63]، سواء من الوجهة العملية أم من الوجهة النظرية. ومما يشهد على جهوده التبشيرية المتعددة الجوانب أيضًا كتاباته الهائلة[64]. وقد ولد في بلما من أعمال ميورقة في عام (1232/ 1233 م) ونشأ في بيئة دينية كانت تتحكم فيها ثلاثة عوامـل: الـيهودية والمسيحية والإسلام، إذ كان يعيش في جزيرة ميورقة التي غزاها الملـك يعقـوب الأول (Jakob I) ملـك الأرغـون في عام (1230/ 1231 م)، اليهود والمسـيحيون والإسـلام، فيها كلٌ على طريقته حية مشتركة تحت الحكم المسيحي. بـل إن أويلـر (W. A. Euler) يـرى أن في وسعه أن يقرر: «أنه لا تكاد توجد حقبة مـن التبادل في مجال البحر المتوسط كان فيها هذا التبادل أكثر تكثيفًا بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى مما وجد في إسبانيا وميورقة في القرن الثالث عشر»، أي في أيـام حـياة لولّـوس[65]. ولـو كـان الأمر كذلك فيما يتعلق بهذا لكان خليقًا أن

يطبع بطابعه حياة لولّوس وأعماله على نحو حاسم. ومع ذلك فقد تمثل الأمر الحاسم لمسار حياته في فكرة تبشير اليهود والمسلمين وتحويلهم إلى اعتناق المسيحية. وبذلك يدخل لولّوس في تراث الفرنسيسكان والدُمِنيكان اللذين شاركوا، مع آخرين في جمعيات رهبانيتهم.

5، 4، 1) الحنين إلى الوحدة

«لما كنا نحن جميعًا، مهما يبلغ من كثرتنا، لا نؤمن إلا برب وإله واحد. . . فمن الواجب أن يكون لنا نحن جميعًا، أيضًا، معتقد واحد فقط، وديانة واحدة، هي العقيدة المسيحية المقدسة»[66]. وبالانطلاق من هذا الإيمان بحث لولّوس أول الأمر عن إمكانات الحوار بين أتباع الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى، وسنقصر البحث على موقفه من الإسلام[67].

كان تمزق البشرية وتفرقها، لدى رمُند لولّوس، مثلما كان بالقياس لدى شخصيات أخرى من القرون الوسطَى أيضًا، دافعًا هامًا للبحث عن ذلك المثال التوحيدي الذي يربط بين الناس جميعًا برباط أساس. وهذا البحث يشمل الاجتهاد الفكري مثلما يشمل الصراع على البقاء في سبيل الوحدة والسلام بين البشر قاطبة، أي بين أديانهم ومجموعاتهم السكانية. إنه الحنين العميق إلى إعادة إقامة تلك الوحدة الأصلية بين البشر جميعًا، التي تجد أصلها في الرب خالقها. وبرأي لولّوس فإن ما ينشئ هذه الوحدة هو التفاهم والانسجام في جامعة واحدة (concordatia in una lege)[68].

ويكمن وراء هذا التطلع إلى الوحدة ذلك المثال الوحدوي العائد إلى القرون الوسطى كما يتجلى للعين في مبدأ النظام والتفكير في النظام اللذين يعودان إلى أصل أفلاطوني جديد أغسطينوسي: فبانطلاق هذا من نظام موجود في الانتظار بحكم كون هذا من السمات الجوهرية للواقع، يتم الاستدلال على وجود خالق منِّظم يكون هو الأصل، وينظر إلى وحدة العالم على أنها صورة لوحدة خالقه. ولأن الله واحد فإنه لا يمكن أن يوجد إلا عالم واحد وبشرية واحدة على أساس بنية النظام المفترض.

وهـذا المبدأ الوحـدوي راسـخ الجـذور بطـريقة مماثلـة، أيضًـا في التفكير الإسـلامي: فـلأن الله واحـد كانت إرادته في صياغة المجتمع البشري الموحى بها عـن طـريق محمـد واحـدة: وهـذه الفكرة الخاصة بالوحدة (التوحيد) لها أولوية بالغـة السـمو في تفكـير المسـلمين يـبلغ مـنها أنهـا لا يمكـن أن تقتصر على التسـاؤل عـن وحـدة الله وفردانيته، أي المسألة اللاهوتية الداخلية الصرفة، بل تجـد انعكاسـها أيضًـا في التصورات الاجتماعية والسياسية. أجل، بل يعد من الـنظريات القرآنية أن الناس كانوا في الأصل «أمة واحدة» (البقرة: 213، هود: 19) موحَّدين في إيمانهم المشترك بإله واحد أحد واتباعهم المشترك لشريعته.

ومـن الممكـن أن يكـون هـذا التصـور القـرآني الخاص بالوحدة الأصلية للبشـرية والوحـدة الغابـرة لديانـتها، قـد انطبعـت بطابعهـا رغبة لولّوس في الوحدة متجاوزة آفاق ما يسمى بفكر النظام.

5، 4، 2) عن «تأويل الحوار» بين المسيحيين والمسلمين: العقل أساسًا

عـلى أن إرادة رمُند لولّوس المطلقة في التطوير الجدلي للتعاليم المركزية في عقـيدة المسـيحية، التثليـث والتجسـد، وذلـك في الحقـيقة مـن الوجهـة الميتافيزيقـية-التأملـية، لـتكون أساسًـا لفهم شامل للكون والعالم. هذه الإرادة تتـبوأ مرتـبة أسـاس في الـنقاش المسـيحي-الإسـلامي. ومـن أجل ذلك يظل لولّـوس يعود، المرة بعد الأخرى إلى (العقل Vernunft)، وهو يقول: «الكفار لا يحفلون بأقوال المؤمنين، بل يهتمون، على سبيل الحصر، بالأسباب العقلانية»[69]. وهـو يخاطب ذلك المبدأ الذي يمثل بنظره الأساس الرئيس في الحوار مع غير المسـيحيين: ولا يخاطـب التقالـيد العَقِدِيـة المشـتركة المحتملة، بل يخاطب مبدأ العقـل وحـده، أي المـبدأ المقبول من كلا الجانبين، جانب المسيحيين والمسلمين معًـا. وبهـذا فقـط يمكن العثور، في إطار الرجوع إلى أساس مشترك يعترف به كـلا الجانـبين، عـلى (تأويل للحوار) أساس لدى كلا الشريكين. وبهذا يمكن تفسـير تخلي لولّوس، على نحو عام، عن الإحالات، سواء في ذلك الإحالات إلى الكـتاب المقـدس أم إلى القرآن، مع أنه كان حسن الإطلاع على القرآن، إذ قد

كان تعلّم العربية بمعونة رقيق موريسكي. وهذا التحفظ الواعي يجد أساسه في إيمانه القاطع «بأن الاعتماد على المرجعيات، أي على شواهد لا أهمية لها ولا مفعول إلا برأي المؤمنين بديانة معينة . . لا يجوز أن يكون منطلقًا للمناقشة مع غير المسيحيين، بل لا بد من العودة المتواصلة المتكررة إلى الجهة القضائية التي يرجع إليها كل البشر الذين يفكرون . . ألا وهي العقل»[70].

وعلى أساس العقل يظن لولّوس أنه يمسك بيده بالحجج الأفضل الدالة على صحة العقيدة المسيحية. إنها «العقلانيات الضرورية/ rationes necessariae» كما يسميها في أغلب الأحيان[71]. إنها «أسباب عقلانية قاهرة» لا بد أن تلقى الاعتراف والاحترام من قبل شركاء حواره المسلمين، وهذه هي قناعته.

5، 4، 3) من حوار الطرشان إلى المشادة

ويكتب كُلُمر (E. Colomer) قائلاً إنه في حالة رِمُند لولّوس فإن المبشر يتقدم على المفكر[72]. أي أنه يريد أن يبلغ هدفه، وهو تبشير غير المسيحيين، بوسائل العقل، وعلى هذا فللعقل وظيفة الخادم. وكان يرى كتابه ‹الفن/ Ars› وقد تحقق فيه ما كان يطمح إليه على الدوام، وهو أفضل دحض ممكن لأقوال العقيدة غير المسيحية، أي الدحض الذي ليس بعده زيادة لمستزيد. ومثلما مرّ كتابه ‹الفن› حتى اكتماله النهائي، بتطور معين، إذ عمل لولّوس فيه نحو ثلاثين عامًا، عرف التطور أيضًا موقف لولّوس من أصحاب العقائد الأخرى، وتحول حوار الطرشان الذي كان في البداية، آخر الأمر إلى المُشادات، وتورط باستراتيجيات ملموسة للحملات الصليبية. وبناءً على ذلك يستطيع المرء أن يميز، مع ليناريس (A. Linarès)، في حياة لولّوس، طورين، أولهما طور المحاورات والآخر طور المُشادات[73]. ومن الممكن أن يتطرق الشك مع ذلك إلى مسألة إمكانية النظر إلى تاريخ رحلته التبشيرية الأولى إلى تونس، حيث لم يفلت من قبضة الموت إلا بجهد جهيد، كما يقول، على أنه نقطة تحول في حياته، ذلك لأنه سبق له، في عام (1292 م)، أي قبل رحلته إلى تونس في عام (1293 م)، أن

توجه بالتماس إلى البابا نيقولاوس الرابع (Nikolaous IV) ربط فيه لأول مرة أنشطته التبشيرية التي كان هدفها المعلن رد غير المسيحيين إلى المسيحية، بمشروع حملة صليبية لاستعادة الأرض المقدسة. وربما أمكن أن يكون الحافز إلى ذلك سقوط عكا في الثامن عشر من أيار عام (1291 م). ذلك لأن خسارة عكا، وما جرى بذلك من سقوط نقطة الارتكاز المسيحية الأخيرة في فلسطين هز المسيحية هزًا. ويُدخِل لولّوس ذلك في حسبانه عندما يتحدث بعد عام عن الحزن الذي يهز مشاعر الناس جميعًا بسبب خسارة الأرض المقدسة. ومن الواضح الجلي أن هذا الحدث الحاسم قد حمله على التفكير ومراجعة أفكاره الاستراتيجية بصدد الكيفية التي يجب مواجهة الإسلام بها، مراجعةً جديةً. وبالانطلاق من عملية التأويل المعدَّل يتبين انعطافه وتحوله من حوار الطرشان إلى المشادة، وحتى الوصول إلى النوايا المتصلة بالحملة الصليبية.

5، 4، 4) بين حرية الاعتقاد والإكراه عليه

وكان سلوك لولّوس تجاه غير المسيحيين، يتذبذب، إذا شئنا أن نتحدث بلغة ألتانر، بين حرية الاعتقاد والإكراه عليه[74]. وبدءًا من عام (1292 م) يتمحور تفكيره على نحو مطرد الزيادة حول فكرة الحملة الصليبية: «يبدو رمُند وقد استحوذت عليه فكرة استعادة الأرض المقدسة. وفي سبيل ذلك يكتب على نحو لا ينقطع، مذكرات والتماسات وخططًا لحملة صليبية، في محاولة يائسة لتعبئة المسيحية من أجل الرسالة الكبيرة»[75]. ولئن كان نذر نفسه من قبل، بكل طاقته، لفكرة التبشير، وحاول أن يحقق الشروط الأولية لانتشارها في أوربة، ففي عام (1276 م) كان لولّوس قد أسس، باستحسان من البابا، وبمساندة من الملك يعقوب الثاني (Jakob II)، في ميرامار، على ميورقة، ديرًا تبشيريًا تعلم العربية فيه في البداية ثلاثة عشر فرنسيسكانيًا. ثم كان مقدرًا له فيما بعد أن يدفع إلى الصدارة بفكرة الإجراء العسكري ضد المسلمين، وضد الآخرين من غير المسيحيين، على نحو مطرد الزيادة. والحق أن فكرة التبشير ظلت بعد ذلك جزءًا لا يتجزأ من أفكاره الاستراتيجية تجاه الإسلام. ولكن فكرة الحملة

الصليبية، ظهرت إلى جانبه: التبشير والحملة الصليبية، الموعظة والحرب كانتا بنظره وسيلتين ناجعتين لنشر العقيدة المسيحية، ومن ثم تأمين الشروط الأولية من أجل ذلك. على أن إخفاقه الذي تكرر مرارًا، سواء داخل أوربة أم خارجها، جعله أكثر استعدادًا للوقوع ضحيةً لإغراء استعمال العنف. ولم يكن في وسع رِمُند لولّوس أيضًا أن يتخلص من روح العصر هذا الذي كان يستعمل فيه القوة والعنف، بقدر مطرد الزيادة، من أجل نشر العقيدة المسيحية وتوسيع نطاق السيطرة.

ويموت لولّوس في طريق العودة إلى الوطن فيما بين كانون الأول من عام (1315 م) وآذار من عام (1316 م) من تونس إلى ميورقة. وفي نوع من نظرة إلى الماضي، من حياته وأعماله وتأثيره، كتب يقول في عام (1311 م): «لقد كنت متزوجًا، ولي أطفال، وكنت موسرًا، ولقد استمتعت بالحياة، وتخليت عن كل شيء لكي أعمل في سبيل مجد الرب والصالح العام وأزيد في انتشار العقيدة المقدسة. تعلمت العربية، وانفتحت من وجوه عديدة على المسلمين لكي أعظهم بالإنجيل. وبسبب عقيدتي أُسِرتُ وزُج بي في السجن وجرحت. ولبثت أعمل خمسة وأربعين عامًا لكي أحث الكنيسة المسيحية والحكام المسيحيين على خدمة الصالح العام. وقد صِرتُ الآن طاعنًا في السن، وفوق ذلك أيضًا: فقيرًا، وبقي لدي اهتمامي ودَأبي، وسأظل على هذا إلى أن أقضي نحبي، هذه مشيئة الرب»[76].

6) القرآن في فهمه ونقده عند نيقولاوس الكويسيّ ومارتن لوثر

6، 1) نيقولاوس الكويسيّ وكتاب ‹نظرة في القرآن›

‹نظـرة في القـرآن/ Cribration Alkorani› هـو العـنوان الـذي سمـى بـه الكرديـنال نيقولاوس الكويسي كتابه المؤلَّف من ثلاثة أقسام، والذي ألفه بين عامي (1460/ 1461 م)[1] واجتهد فيه في مناقشة لاهوتية مع الإسلام[2].

وهـذه الدراسـة التي تعد من أعمال الشيخوخة عند الكردينال، قريبةٌ جدًا في مضـمونها من رسالته ‹سلام الإيمان/ De pace fidei›، التي ألفها نيقولاوس بعد سـقوط القسـطنطينية في عام (1453 م) مباشرةً[3]. على أن الموضوعات التي جرى الـتطرق إليها منذ تلك الأيام، وهي وحدة الأقانيم في الرب، ووحدة الطبيعتين في شـخص واحـد بـين ابـن الرب والإنسان في يسوع المسيح بحكم كونه المخلص ووسـيط الشـفاء، أو الخـلاص، وكذلـك فهـم الفـردوس كمـا هـو في التصـور الأخـروي، كـل هذه الموضوعات تظل تتكرر المرة بعد الأخرى في كتاب ‹نظرة في القـرآن›. ولكـن هذه الموضوعات، وليس هذه فقط، يجري تفصيل القول فيها إلى درجـة أكـبر بكـثير، ويظـل يُستَشـهَد بالقـرآن المرة بعد الأخرى وتجري مواجهته بـالمواقف المسـيحية. ولا ينتاب نيقولاوس الكلل في هذا الصدد، من البحث في القـرآن عـن إمكانـيات جديـدة عـلى الـدوام يـرى أنها تصلح لأن تكون نقاط اتصال تمهد للمسلمين الطريق إلى العقيدة المسيحية.

6، 1، 1) ‹نظرة في القرآن› رسالة في الدفاع عن العقيدة

ويقف نيقولاوس الكويسي، برسالته ‹نظرة في القرآن›، في صف التقليد الطويل للجدل المسيحي-الإسلامي. وتتجلى أول الأمر في خلفية هذا التقليد القيمةُ الخصوصية لرسالته التي تكمن خصوصيتها وأصالتها في المقصد والمنهج الخاصَّين بها.

ففي مجرد عنوان رسالته ‹نظرة في القرآن› يتجلى مراد الكويسي الخاص. فهو يريد أن (ينظر في القرآن) و(يغربله)، وذلك في الحقيقة بالنظر إلى مضمونه الذي يوافق الكتاب المقدس، أي أن يفصل الغثّ عن الثمين، إذا شئنا أن نظل في إطار الغربلة. ومن أجل ذلك بذل نيقولاوس كل جهد في تحليل القرآن الذي هو في نظره خليط من عناصر شديدة التباين ذات أصول يهودية ومسيحية هرطقية لكي ينفض هذه العناصر وتبقى مضامينه العائدة إلى الكتاب المقدس. وليس هذا كل ما في الأمر: فما كان نيقولاوس يريده في الحقيقة، وما كان يعنيه في مجادلته اللاهوتية مع الإسلام كان قد عبَّر عنه في رسالته إلى يوحنا السيغوفي (Johannes von Segovia) في كانون الأول من عام (1454 م): «يجب علينا أن نحاول دائمًا أن نجعل ذلك الكتاب الذي يتمتع بالمرجعية عندهم، أي المسلمين، معتمدًا عندنا. ذلك لأننا نجد فيه مواضع تعد مفيدة لنا والمواضع الأخرى التي تناقضنا نستطيع تأويلها عن طريق تلك المواضع»[4]. وهذا هو مراده، وهو الخيط الموجه لتفسيره للقرآن، أي: تأويل القرآن من وجهة النظر الإنجيلية، وبهذا الافتراض الأولي يمكن النظر إلى كتاب ‹نظرة إلى القرآن› بأوسع معانيه، على أنه دفاع عن العقيدة المسيحية.

وقد جرى التقريب بين الموضوع الشكلي، وهو النظر في القرآن من وجهة مضمونه الموافق للإنجيل، بل بما يتجاوز ذلك أيضًا، أي بتأويله بالاستناد إلى الإنجيل، وبين المسلك الكويسي. وتعد الشهود الثلاثة هنا أنموذجية ومميزة لنيقولاوس لأنها تؤكد هنا على الخصوص، القيمة الموضعية الخاصة، أي قيمته فيما يتعلق بالمكان الخاص بالنظر في القرآن الذي يتبوؤه ضمن إطار الأدب اللاتيني المعادي للإسلام.

أ) التأويل الصحيح

لا يُراد بالتفسير الصحيح (pia interpretation) التأويل المبني على الضمير والوجدان، كما يظن هُلْشَر[5] (G. Hölscher)، ولا يمكن للمرء أن يتحدث مع ناوْمَن (P. Naumann) عن «فهم صحيح» للقرآن أراد نيقولاوس أن يوجِّه إليه[6]. بل يجري التعبير في هذا الموضوع عن الموقف المتَصادم من قبل الكويسي نفسه حيال تلك الفقرات الواردة في القرآن التي بدت له غريبة، بعيدة عن الرزانة والتعقل، ومنفرة ومستنكرة من الوجهة الأخلاقية. ولذلك فـَ «الفهم الصحيح» لا يعني شيئًا آخر سوى تأويل للقرآن يعد، من زاوية النظر المسيحية تأويلاً حسن المقاصد، طيب السريرة، واسع الصدر.

ب) التوجيه

ويعد التوجيه (manuduction) من الموضوعات الرئيسة في اللاهوت الكويسي. وفي كتاب ‹نظرة في القرآن› يجري التعبير عن هذا الموضوع، على نحو مقصود، عن نوع المسلك المنهجي. ففي حواره العَقدِي مع الإسلام نجد نيقولاوس كأنما يريد أن يأخذ بيد المسلمين ليقودهم إلى فهم العقيدة المسيحية. على أن محاولاته المتعددة الجوانب لإلقاء الضوء على مفهوم الرب في المسيحية القائم على التثليث وتأمين مدخل لهم إليه، أمر يريد كوزانوس (Cusanus) صراحة أن يُفهَم على أنه (إرشادات إلى التثليث manuductions ad trinitatew) وعلى أنه توجيهات من أجل فهم التثليث المسيحي.

ج) العقلانية

وهناك آخر الأمر موضوع ثالث لا بد من الإتيان على ذكره، وهو إثبات عقلانية (rationalibitas) ما ورد في العقيدة. ويريد نيقولاوس أن يبرر ما يؤمن به في مجال العقيدة بأسلوب تأملي تخميني (speckulativ)، أمام العقل. وهذا هو نهجه: «. . ينبغي لأولئك الذين يستخدمون عقولهم، أن يروا، أننا، نحن الذين نؤمن بالتثليث، إنما نفعل ذلك لدوافع عقلانية . .»[7]. على أن هذا لا يعني

الآن أنـه ينـبغي إثـبات أن عقـيدة التثليث ضرورة من ضرورات التفكير، وقد كـان رمُـند لولّـوس عـلى يقـين مـن هـذه الإمكانية الموهومة. وقد انطلق من مـنطلقَ أنه كان يوجد في متناول يده «علل ضرورية / rationes necesseriae» أي أسـباب مقـنعة، عـلى أن إخفاق مجهوداته الواسعة المدى أسقط الحق الذي كان في يـده، ولم يحـرز نـيقولاوس نجاحًـا في هـذه الـنقطة، إذ لم يكن يفترض إثبات عقلانـية ما يرد في العقيدة، بل كان يفترض إثبات عقلانية العقيدة، ولا يتمثل مـنطلق الـتفكير في التثليث في العقل، بل في الإيمان. ومن أجل ذلك يعد كل تـأويل كوسانيّ وحيد الجانب وغير ذي طائل، لا يجد المنطلق ونقطة الوسط في أقـوال العقـيدة، وهمـا النقطتان اللتان اجتهد عندهما كوزانوس، في تلخيص التناقضات ليصل بها إلى وحدة أعلى.

وتـنطلق قـناعة الكويسـي بأنـه يمكـن العثور في القرآن أيضًا على حقيقة الإنجـيل، مـن مـنطلق أن الإسلام هرطقة مسيحية. وحتى في إهدائه رسالته إلى الـبابا بـيوس الـثاني (Pius II) يشـير نـيقولاوس إلى أن الـنِحْلة المحمدية، كما يسـمي الإسـلام، مشـتقة من الهرطقة النسطورية. وما هذه النظرة بالجديدة، بل تـنتمي إلى الـتراث العـام المشـترك مـن الجـدل المذهبي المسيحي ضد الإسلام، سـواء أكـان هـذا الجـدل بـيزنطي الأصـل أم لاتـيني الأصل، ويكمن أصله في الحكايـة الدينـية الإسلامية المبكرة، أي في قصة بحيرى المعروفة التي يرد فيها أن محمـدًا يـتأثر براهب مسيحي، يُنظر إليه في الجدل المذهبي المعادي للإسلام، إلى درجة بعيدة، على أنه نسطوري. وحتى القرآن يشير إلى ذلك في سورة (النحل، الآيـة: 103) عـندما يـرد هـناك قوله: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي، وهذا لسان عربي مبين».

وقـد الـتقط نيقولاوس، بالاستناد إلى المراجع المتوافرة لديه، هذه الروايات؛ وهكـذا يمكن بنظره تفسير التشابه الداخلي بين المسيحية والإسلام عن طريق النسـطورية الـتي يـنظر إلـيها عـلى أنها حلقة وصل بين كلتا الديانتين، وهذا يصـح عـلى الخصـوص فيما يتعلق بمسائل المناظرات المتعلقة بشخص المسيح وطبيعـته. وإلى هـذا المـدى يمكـن الـنظر إلى نقده للنظرة القرآنية إلى شخص المسـيح وطبيعته، أيضًا، على أنها نقد للنسطورية، الأمر الذي لا يحط، مع ذلك

مـن قـدر الأهمـية الأسـاس للنسـطورية في الحـوار العَقِـدِي بـين المسـيحيين والمسـلمين، وهي تعد مع ذلك، كونها هرطقة، الأساس اللاهوتي في المجادلة مع الإسلام، برأي نيقولاوس الكويسي، على أساس نشوء القرآن.

ولا يمكن استبعاد إمكانية التأثير النسطوري على محمد ومحيطه الفكري، ما دامـت النسـطورية في ذلك الوقت واسعة الانتشار في مجال الشرق الأدنى. وقد كانـت هي الشكل المعترف به للمسيحية في عهد الساسانيين في دولة الفرس. وعـن طـريق غـزو جـنوبي الجزيـرة العربـية في عام (597 م) من قبل الفرس، وعـزل كنيسـة جـنوب الجزيـرة العربـية عـن الكنيسـة الغربـية بـات إدخـال النسطورية يجد الحظوة والتشجيع هنا أيضًا.

وعـلى هـذا فلـيس ممـا يـبعد عـن مجـال التصور أن يكون محمد قد احتك بالنسـطورية بطـريقة ما، كائنة ما كانت، ولئن لم يكن ذلك بطريقة مباشرة فإنه يمكـن أن يكون عن طريق السماع. وبناءً على ذلك أمكن الكشف، في القرآن بين عناصر أخرى، عن عناصر نسطورية نوعية أيضًا.

6، 1، 2) ‹نظرة في القرآن› بعدِّها رسالة في الجدل المذهبي

ولـئن كان الدفاع عن أسرار المعتقدات المسيحية يتبوأ من كتاب ‹نظرة في القـرآن› موقـع الصدارة فإنه لا يمكن، مع ذلك، إنكار وجود فقرات صريحة في الجـدل المذهـبي ضـد محمد والقرآن. وهنا يقف نيقولاوس وقفة كاملة في صف التقلـيد الخـاص بالجدل المذهبي المعادي للإسلام في القرون الوسطى، كما كان يجده في المراجع التي تناولها، والتي نريد الآن أن نقدمها بإيجاز.

6، 1، 3) المصادر الأدبية لكتاب ‹نظرة في القرآن›

أما أن نيقولاوس كان يسعى إلى فهم للإسلام عن طريق المراجع الميسرة له فذلك ما تكشف عنه الدراسة المتعمقة، وتقويم المراجع المستخدمة من قبله في هذا الصدد.

ومن الأمور الباعثة للسعادة أن نيقولاوس الكويسي يقدم، منذ بداية كتابه ‹نظرة في القرآن› بيانًا عن مراجعه الكتابية، وهي الرسائل التي نجمت عمّا يسمى (مجتمع توليتانوم (المدينة/ المنورة؟)/ Corpus Toletanum) والمترجمة من العربية إلى اللاتينية:

1) ترجمة القرآن إلى اللاتينية بتكليف من بطرس المبجَّل، التي أنجزها الإنغليزي روبرت الكيتوني عام (1143 م).
2) الرسالة التي يشار إليها بالعربية باسم: ‹رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي، إلى عبد المسيح بن اسحق الكندي، ورسالة الكندي إلى الهاشمي› وهي من أشهر الدفاعات المسيحية باللغة العربية، ويتصورونها على أنها تبادل للرسائل بين مسلم ونصراني.
3) كتاب ‹كتاب السيرة المحمدية/ Liber generationis Mahumet› الذي يتضمن عددًا من حكايات الخلق اليهودية الإسلامية، وكذلك عرضًا لنسب محمد. وقد يكون الأصل العربي كتاب ‹نسب رسول الله› لسعيد بن عمر.
4) ‹الحكايات الإسلامية/ Fabulae Saracenorum› وهو أحاديث إسلامية ذات تلاوين دينية، وفيه تاريخ محمد، ولمحات من سِيَر الخلفاء السبعة الأوائل.
5) ‹مذهب محمد/ Doctrina Mahumet› باللاتينية، وهو خليط من الحكايات الإسلامية واليهودية في صورة تمثيلية من سؤال وجواب بأسلوب تعليم أصول الدين. أما الأصل العربي فهو: ‹مسائل عبد الله بن سلام›.
6) ‹الخلاصة الجامعة لهرطقات المسلمين/ Summa totius haeresis Saracenorum› بقلم بطرس المبجَّل.
7) رسالته إلى برنارد فون كليرفو.

وكل هذه الرسائل متضمنة في كتاب ‹Cod. Cus. 108›.

ويذكر نيقولاوس، فضلاً على هذه الدراسات التي تدخل ضمن كتاب ‹مجتمع توليتانوم (المدينة/ المنورة؟)/ Corpus Toletanum› بتقدير خصوصي:

1) كـتاب المبشر في الشرق رِكُلدُس دي مونتي كروتشي ‹ضد شريعة المسلمين›.
2) الرسـالة المستفيضـة لديونيسـيوس كارتوسـيانوس (Dionysius Cartusianus) ‹ضـد إلحاد محمد/ Contra perfidiam Machometi›، وكلا الدراستين موجودتان في ‹Cod. Cus. 107-›.
3) المقالـة الوجـيزة: ‹حول عقلانية الإيمان العائدة لكَنتُر الأنطاكي / De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum›، لـتوما الأكويني، وأخيرًا:
4) رسـالة ‹ ضد المبادئ الخاطئة في عقيدة محمد/ Contra principales errores perfidi Mahometi› لخـوان دي توركمـادا (Juan de Torquemada).

6، 1، 4) القرآن في التفسير الكويسي

الـنقطة المحوريـة في المـناظرة المسـيحية- الإسلامية هي التساؤل عن يسوع المسـيح. وهذا أمر يتجلى من القرآن، كما سنرى، وكان نيقولاوس مطلعًا على هـذا أيما اطـلاع. وحـتى في رسالته إلى يوحنا السيغوفي، يقرر أنه قد تعلم أنه لـيس مـن الصعب إقناع اليهود والمسلمين بالتثليث استنادًا إلى وحدة الجوهر. أمـا ما يتصل بالاتحاد التجسدي (hypostatisch) فيقول إن هذه المخاطرة عسيرة كمـا كانـت مـنذ البداية، ويضيف قائلاً: «إن هذا الجزء سيظل صعبًا إلى أقصى الدرجات، كما كان على الدوام» [8].

وأخـيرًا فقـد كـان محمـد نفسـه هـو الذي طرح السؤال المتعلق بطبيعة المسـيح، وأصـدر الحكـم الحاسم لنفسه ومن أجل رسالته، ليس عيسى ابن الله: «يـا أهـل الكـتاب لا تغْلـوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسـيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بـالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرًا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكـون له ولـد، له مـا في السـموات والأرض وكفـى بـالله وكـيلاً . . الآية» (النساء: 171).

أ) عيسى المسيح: «كلمة الله»

لقد ظلت الإشارة إلى عيسى بأنه «كلمة الله» المرة بعد الأخرى تؤدي، من الجانب المسيحي، على الدوام، إلى تفسير المصطلح القرآني بالمعنى الماثل في العقيدة المسيحية. وهذا ما حاوله نيقولاوس أيضًا، سواء في كتاب ‹سكينة الإيمان›، أم في كتاب ‹نظرة في القرآن›. ومن أجل ذلك فلا بد من إيضاح سؤال: ماذا يفهم القرآن من «الكلمة»؟.

فالكلمة تعني بادئ ذي بدء، كلمة الرب الخلاّقة: كلمة الرب تخلق الوجود، وتوجد، ويمتد مضمون هذا المعنى، ليشمل الخلق من العدم كما يشمل بعث الموتى في آخر الزمن، ومن ناحية أخرى تشير «الكلمة» إلى رسالة الله المنزَّلة على الأنبياء، إذ بعث الله في عصور مختلفة إلى الشعوب بالأنبياء ليبشروا بكلمته. فماذا يريد القرآن الآن أن يقول عندما يشير إلى عيسى بأنه «كلمة الله»؟. هل يُقصد بذلك فهم مسيحي؟. يقول في ذلك خوري: «أما أنه يمكن أن يُسمع هنا صدىً للنظرية المسيحية فذلك ما لا يمكن للمرء أن يرتاب فيه. ولكن يبدو أن من المؤكد بالقدر ذاته بالضبط أن محمدًا لم يأخذ إلا بمفردة «الكلمة» من دون أن يربط بذلك مضمونًا عَقِديًا» [9]. وربما أمكن أن يكون لتصور اللوغوس المسيحي، على أي نحو من الأنحاء، تأثير معين على القرآن، غير أنه لا يقصد بحال من الأحوال بتمييز عيسى بأنه كلمة الله، الإيمان بالأقنوم الإلهي الثاني. ذلك لأن القرآن ينفي في مواضع لا حصر لها، نفيًا صريحًا، وعلى نحو غير قابل لإساءة الفهم، بنوَّة عيسى لله (أنظر، فيما تنظر، الزخرف: 59) «فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم»؛ (النساء: 172) «لن يستنكف المسيح أن يكون عبدًا لله ولا الملائكة المقربون»؛ (مريم: 30) «قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيًا»؛ (مريم: 93) «إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدًا»؛ (المائدة: 17) «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، قل فمن يملك من الله شيئًا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعًا ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير»؛ (المائدة: 72) «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو

المسيح بن مريم وقال المسيح بن مريم يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار»، و(المائدة: 116-117) «وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله، قال سبحانك، ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق، إن كنت قلته فقد علمتَه، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم، وكنت عليهم شهيدًا ما دمت فيهم، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد». على أن الأصل المسيحي والتأويل غير المسيحي لا يستبعد كل منهما الآخر بحال من الأحوال. ولذلك لا يمكن لهذه الصياغة أيضًا أن تساق دليلاً على ألوهية عيسى، وأن تكون بذلك دليلاً على تصور للربوبية قائم على التثليث. ويستطيع المرء إذًا أن يقرر بحق، أن «الكلمة» في صدد الحديث عن عيسى لا تفيد شيئًا آخر سوى أن عيسى:

أ) إنما بعث إلى الوجود عن طريق الخلق الإلهي.

ب) أنه يعد كلمة الله من حيث كونه نبيًا ورسولاً من الله، يبشر بكلمة الله «إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيهًا في الدنيا والآخرة ومن المقربين» (آل عمران: 45).

ومن الجائز أن يكون قد تبيَّن بما يكفي من الوضوح أنه لا يمكن، ولا يجوز، أن يُستنتج من مجرد التشابه الشكلي بين التعبيرين، القرآني والإنجيلي، القائل إن عيسى «كلمة الله»، التطابق في المضمون بين كلتيهما، وحتى إذا أمكن أن يكون أصل المصطلح القرآني متأثرًا بالمسيحية فقد أضفى محمد عليه معنىً جديدًا يتوافق مع التوحيد الصارم الذي يمثله.

وما يصح على الإشارة إلى عيسى بأنه «كلمة الله» ينطبق كذلك أيضًا على وصفه بأنه «روح الله» (النساء: 171) «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق . .» (وردت هذه الآية في أماكن أخرى عدة، فارجع إليها)، و(الأنبياء: 91) «والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين»، و(التحريم: 12) «ومريم ابنة عمران التي

أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا، وصدَّقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين»). وذلك ما يفصل فيه القول نيقولاوس أيضًا. ففي كلتا الحالتين يجـري التأكيد في هذا السياق على مخلوقية عيسى على الخصوص، فقد بُعثت الحـيلة في عيسـى بكـلمة الله الخاصـة بـالخلق، وبـنفخ روحـه فـيه، شـأن آدم (الحجـر: 29) «فـإذا سـويته ونفخـت فـيه مـن روحـي فقعـوا لـه ساجدين»، (السجدة: 9) «ثم سوَّاه ونفخ فيه من روحه»، (ص: 72) «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»).

ولا بـد مـن مـراعاة هذا المعنى القرآني الأصيل «للكلمة» و«للروح»، إذا ما أُريـد إجـراء حـوار عَقِدِي مع المسلمين على نحو يكون له فيه معنى، بالنظر إلى نعوت عيسى هذه.

عـلى أن حقيقة أن نيقولاوس الكويسي قد حاول إدخال المضامين الإنجيلية في القـرآن عن طريق تأويله لا يمكن أن يُلقى بوزرها عليه، إذ كان يجري بذلك عـلى سَنَن مـا كان مألوفًا شائعًا على الجانب المسيحي، في إطار الجدل المذهبي والدفـاع عـن العقيدة، المعاديَين للإسلام. ومع ذلك فقد سلك نيقولاوس على الإطـلاق، طرائق جديدةً خاصةً أيضًا، ومما يثبت هذا تأويله اللاحق للقرآن (آل عمـران: 45) حيـث يشـير إلى المسـيح، كمـا تفـيد الترجمـة اللاتينـية لروبرت الكيتوني، بأنه «وجه كل الشعوب/ facies omnium gentium».

ب) عيسى المسيح «وجه كل الشعوب»

لقـد وقـع روبـرت الكيـتوني بالتأكيد، في ترجمة القرآن، (آل عمران: 45)، في خطأ من العيار الثقيل ترتبت عليه نتائج فادحة، كما سنرى عند الكويسي، والمعنى ذو الحجـية والمصداقية لتلك الآية القرآنية هو الآتي: «إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشـرك بكلمة منه، اسمه المسيح عيسى بن مريم، وجيهًا في الدنيا والآخرة ومن المقـربين» عـلى أن روبـرت الكيـتوني قـرأ كـلمة «وجـيه» العربـية (بمعنى حسن السـمعة) قـراءة خاطئة على أنها «وَجْهٌ» وعبَّر عنها بناءً على ذلك بكلمة «facies»، وبذلك يظهر المسيح بعد ذلك «وجهًا لكل الشعوب facies omnium gentiam».

ويكرس نيقولاوس في كتابه ‹نظرة في القرآن› للقب المسيح القرآني الموهوم، فصلاً خاصًا، وقد أشار، حتى في رسالته الأسبق ‹سكينة الإيمان› إلى تسمية المسيح هذه، سواءً في الفصل الثالث عشر أم في الفصل السادس عشر.

وفي كتابه ‹نظرة في القرآن› يُدخل الكويسي لقب المسيح القرآني الموهوم في إطار منظور قصة الخلاص الموجودة في العهدين، القديم والجديد، وهو يقول إن القرآن حين يشير إلى يسوع بلقب «وجه كل الشعوب» إنما يعبر عما أفاد به كاتب المزامير عنه، على سبيل التوقع: «إنك لجميل جمالاً لا يتسم به أحد بين البشر، قد سُكب السحر على شفتيك: وهكذا باركك الله إلى الأبد» (المزمور: 45، 3). ومع الإشارة إلى متى (متى 3: 17) يقرر نيقولاوس الكويسي أن المسيح هو ابن الله المحبوب الذي يظفر بمرضاة الرب.

ج) عيسى المسيح: «أعظم رسل الله»

وفي محاولة تالية للتوصل إلى المضمون الخاص بحقيقة الإنجيل بالاستناد إلى القرآن يلجأ نيقولاوس الكويسي إلى آيتين من سورة آل عمران: (45)، و(48-49)، ومع ذلك فكلا الموضعين مأخوذ من الترجمات الخاطئة، ومن ثم من تأويلات روبرت الكيتوني المغلوطة.

(آل عمران: 45): «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك (بكلمة) منه اسمه المسيح . .» هذه العبارة يعبر عنها على النحو الآتي: يا مريم سيكتب لك، بكلمة الله، السرور بأعظم الرسل (summi nuntii). أما الآية رقم (48) في سورة آل عمران فقد استحضر روبرت الكيتوني من أجلها الشاهد رقم (V. 49)، والجملة: «وجئتكم بآية من ربكم»، مع عبارة (آتيًا بسلطان من الله) التي هي ترجمة للعبارة اللاتينية (cum divina virtute venientem)[10].

وعلى هذا يبني الكويسي برهانه القائم على الأعظم (Maximitätsbeweis) في مواجهة المسلمين.

ويقول نيقولاوس: «عندما يقول القرآن إن أعلى رسل الله شأنًا قد جاء هو نفسه بسلطان الله فإنما يدلي بالشيء الأعظم (maxima) عن المسيح. على أن

نعوت المسيح بالنظر إلى طبيعته البشرية (أو الناسوت)، كما عثر عليها نيقولاوس في ترجمة القرآن إلى اللاتينية، تُشكِّلْنَ نقطة الانطلاق لإثبات وحدة الطبيعتين في المسيح.

وهذه المحاجَّة، التي تنطلق من الإفادات القصوى حول طبيعة عيسى البشرية، هي نواة برهان الفاصل الأعظم عند الكويسي تجاه النسطورية والإسلام، كما يجري تطبيقه على الخصوص في كتاب ‹سكينة الإيمان C. 12›[11]، كما أن المعجزات التي أتى بها يسوع بنص القرآن أوحت بأنه توجد فيه القوة ذاتها التي توجد في الإله الآب الذي أرسله. ومن أجل ذلك فلا بد للمرء، كما يقول، أن يقر للقرآن بحقه في أن لا يقول عن المسيح شيئًا أقل مما تفيده رسائل الكتاب المقدس.

وهنا يتجلى، إلى جانب المفعول السلبي لترجمة القرآن غير المجدية، إلى اللغة اللاتينية، أيضًا، الموضوع الكويسي، موضوع (التأويل الصحيح/ pia Interpretation) الذي يظن نيقولاوس نفسه أنه يستطيع، عن طريقه، أن يكشف هناك عن موضوعات مسيحية في القرآن حيث لا يوجد شيء يحتاج إلى تأويل، إذا ما نظرنا إليه من الوجهة القرآنية. ذلك لأن الموقف القرآني واضح لا لبس فيه، فيما يتعلق بطبيعة المسيح. فالحق أن يسوع نبي ورسول من الله، غير أنه ليس ابنًا لله، وهو كما يقول القرآن أيضًا، ليس بأعظمهم ولا بأعلاهم شأنًا، بل محمد خاتم الأنبياء، وهو في الوقت ذاته يمثل نقطة الذروة في تاريخ الأنبياء «إنه الخاتم الذي خُتم به تاريخ الأنبياء» (الأحزاب: 40) «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليمًا»). وقد كانت صراحة القرآن في هذه المسألة معروفة عند نيقولاوس. وفي الفصل الثالث من الكتاب الأول من رسالته ‹نظرة في القرآن› يشير في الخاتمة في حديثه إلى رِكُلدُس دي مونتي كروتشي، إلى إنكار بنوة عيسى لله، وإنكار موته على الصليب، بأنهما المقصد الحقيقي للقرآن[12].

وفي الحقيقة لا يجادل القرآن في بنوة يسوع لله فقط، بل ينكر موته على الصليب (النساء: 157). وبذلك يضع القرآن لاهوت الخلاص المسيحي موضع الشك. ومع ذلك يرى نيقولاوس أنه يجد في القرآن أيضًا دور المسيح التوسطي ووظيفته الخاصة بلاهوت الخلاص مؤكَّدين في القرآن.

د) عيسى المسيح: وسيطًا ومُخلِّصًا

ويتمثل منطلق تحليله في هذا الصدد في دعاء إبراهيم المشهور في القرآن، (البقرة: 127-129) وعلى نحو أدق في الآية (129): «ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك، ويعلمهم الكتاب والحكمة، ويزكيهم، إنك أنت العزيز الحكيم».

وهنا يعبر روبرت الكيتوني عن الكلمة العربية (رسول) خطأً بكلمة «وسيط»[13] وفي هذه الصياغة يرى الكويسي المصادقة القرآنية على القبول القرآني بدور المسيح التوسطي. ولكن مثل هذا التأويل يمتنع مع ذلك بالاستناد إلى القرآن ذاته: فهذه الآية التي يرجو فيها إبراهيم من ربه أن يبعث رسولاً من ذريته هو، لا يمكن تأويلها على أنها تقصد إلى يسوع، بل الأحرى أن إبراهيم يلتمس من ربه رسولاً خاصًا يخرج من مجتمع المسلمين. وذلك أن التماسه في القرآن، (الشعراء: 84) من ربه «لسان صدق» بين الأجيال اللاحقة يتم تفسيره في القرآن (البقرة: 129) تفسيرًا شخصيًا: سيكون محمد نفسه صاحب لسان الصدق هذا الذي يفزع إليه إبراهيم. إنه النبي الذي يخرج منهم كما يرد في القرآن مرارًا، إنه هو الذي يتلو آيات الله، ويقرأ ما أوحى به الله بلسان عربي مبين.

على أن تفسير الكويسي القائل إن الرسول الذي يخرج من ذرية إبراهيم. وإبراهيم يفزع إليه لا يمكن أن يكون إلا عيسى المسيح لا يلتفت، فوق ذلك، إلى سلسلة نسب محمد القرآنية، من إبراهيم، مرورًا بإسماعيل، ويتخذ من رواية العهد الجديد أساسًا لفهمه على سبيل الحصر.

وبغض الطرف عن هذا التفسير الحسي الكويسي للآية (129) من سورة البقرة، فإن كل محاولة لإسناد دور الوسيط، مهما يكن نوع هذا الدور، بين الرب والبشر، بالاستناد إلى القرآن، محكوم عليها بالإخفاق سلفًا، لأن القرآن ينفي كل إمكانية لوظيفة الوسيط بين الرب والإنسان عن طريق طرف ثالث. فلا وجود هناك لوسيط. وكل إنسان يقف أمام ربه وحيدًا، إذ لا يستطيع امرؤ أن يحمل وزر امرئ آخر في محكمة اليوم الآخر، وكل امرئ سينال ما كان يطمح

إليه في الدنيا[14]. على أن حقيقة أن القرآن يرفض كل وساطة بين الرب والبشر رفضًا صارمًا، لها علاقة بنفيه للخطيئة الموروثة والإثم الموروث، ومن هنا لا يعود ثمة حاجة إلى لاهوت الخلاص، كائنًا ما كان.

ومع ذلك فإن نيقولاوس الكويسي يبحث عن استعدادات تجعل المسلمين أيضًا مؤهلين لأن يفهموا وظيفة المسيح المرتبطة بلاهوت الخلاص. وحججه في هذا الصدد هي الآتية: المسلمون يؤمنون بالبعث والحياة الأبدية، ولكن ما من إنسان من الفانين يستطيع، من الوجهة النظرية القرآنية أن يغدو خالدًا بجهده الخاص وأن يصل بذلك إلى الحياة الأبدية من تلقاء نفسه[15]. بل يستتبع هذا وسيطًا ومخلصًا يجمع بين الطبيعتين، الإلهية والبشرية[16]. وقد أشار دِكَر (B. Decker) إلى هذه المحاجة التي تعد، مع برهان الفاصل الأعظم، كوسانية أنموذجية، إشارة صائبة باسم «ديالكتيك الافتراض المسبق/ Präsuppositionsdialektik»[17].

ويستخدم نيقولاوس هذه الطريقة في مناقشته اللاهوتية مع المسلمين ومع ممثلي الديانات الأخرى مرارًا، ليبرز أمام أعينهم ضرورة تجسد الرب في المسيح. ويشرح كُوزانُس (Cusanus) مسار الأفكار هذا شرحًا مفصلاً على الخصوص في رسالته ‹سكينة الإيمان› في حوار بين بطرس والسرياني[18]. وحتى في رسالته ‹نظرة في القرآن› يعود نيقولاوس إلى شخصية المحاجة هذه، وذلك في الفصل التاسع عشر من الكتاب الثالث. ومن هنا يتبين مدى الصلة الوثيقة بين كلتا الرسالتين، ولا سيما فيما يتعلق بالمسائل الخاصة بطبيعة المسيح.

6، 1، 5) توجيهات من أجل فهم مفهوم الرب المبني على التثليث المسيحي

وثمة محور ثقل آخر في رسالة ‹نظرة في القرآن› يكمن في النظرة النقدية إلى مفهوم الرب عند المسلمين، ومن أجل فهمه لا مانع في أن نسوق بين يدي هذا بإيجاز موقف القرآن: لقد كان محمد يفهم نفسه على أنه راعٍ للتوحيد الصارم. فمع عدم تساهل بني قومه في مكة وعنادهم، إذ كانوا يأبونَ التخلي

عن هيكل آلهتهم، كان محمد يؤمن إيمانًا فيه تشديد على وحدانية الرب ووحدته، فقد ورد في القرآن ما لا يقبل سوء الفهم، في سورة الإخلاص: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد». ويبدو أن محمدًا كان مستعدًا، بالنظر إلى التبجيل الكبير الذي كانت تتمتع به الأسماء المحلية الثلاثة، وهي اللات والعزى ومناة، لحل وسط معين يقدمه إلى أهل مكة. ومع ذلك فسرعان ما أعلن عقب ذلك أن تخفيف حدة كلامه من وسواس الشيطان، وسحب كلامه، وأشار إلى الآلهة الإقليمية الثلاث على أنها مجرد أسماء اخترعها أهل مكة (النجم: 19-23) ولم يقدر له بعد ذلك أبدًا أن يكون مستعدًا لتقديم تنازل في هذا الصدد. ويتحدث القرآن، في سورة الكافرون: «قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين».

وبهذا القدر من الصرامة يرفض القرآن نظرية التثليث المسيحية: «فآمنوا بالله ورسله، ولا تقولوا ثلاثة، انتهوا خيرًا لكم، إنما الله إله واحد، سبحانه أن يكون له ولد، له ما في السموات وما في الأرض، وكفى بالله وكيلاً» (النساء: 171). وبالتأكيد فإن القرآن لا يعبر عن النظرة المسيحية إلى التثليث تعبيرًا يتسم بالحجية والصحة (ص: 47). ويبدو أنه أساء تفسير عقيدة التثليث المسيحية، وأنه يتصور ثالوثًا من الله (الآب)، ومريم (الأم) وعيسى (الابن) (المائدة: 116). وبغض الطرف عن سوء الفهم هذا، يتوجه القرآن ضد المسيحيين الذين يدينون بتثليث الإله، إذ يتهمهم بأنهم يجعلون مع الله آلهة أخرى (المائدة: 171، ومواضع أخرى).

وهذا المأخذ القرآني على المسيحيين يستخدمه نيقولاوس الكويسي في الاتجاه المعاكس، عقب رسالته إلى رِكُلدُس دي مونتي كروتشي في بوميرانج، ضد المسلمين، إذ يقول: «ليس المسيحيون هم الذين يعبدون آلهة عديدة، بل المسلمون ما داموا يتحدثون عن 'روح الله' و'كلمة الله' من دون أن يعترفوا بالتثليث».

وكما رأينا فإن كوزانوس لم يدرك مضمون المعنى القرآني لكلمة الله وروح الله، بل اقترح لكلا المفهومين تفسيرًا مسيحيًا.

ولكـي يمهد الطريق أمام المسلمين لفهم عقيدة التثليث، يتجلى نيقولاوس الكويسـي في صـورة المبـتكر ذي الخـيال الخصب على الخصوص، فهو يفتح في الفصـول الأحـد عشر الأولى من الكتاب الثاني من رسالته ‹نظرة في القرآن› عن طريق «التوجيهات إلى التثليث» التي تعد أنموذجية بنظره، منظورات جديدة ضـمن إطـار المجادلة المسيحية مع الإسلام. وفي هذا الصدد يستخدم كوزانوس فيما يستخدم، التشكيلات (Ternare) الثلاثية الآتية:

«الفكـر، المعـرفة، الإرادة/ Mens-scienta-voluntas» «الإخصـاب، الـولادة، الحـب/ fecunditas-partus-amor» «الوحـدة، المسـاواة، الارتـباط/ unitas-aequalitas-conexio» وأخـيرًا مـا هو أساس من أجـل نظريـته في التثليـث (أنـا، أنـت، هو/ ego-tu-ille) وكذلك «الينبوع، التيار، السكون/ fons-fluvius-stagnum»[19].

وهـذا الـثلاثي الأخـير هـو الـذي نـريد أن نتناولـه، لكـي نقدم، في إطار تفصـيلاتنا المقتضـبة، عـلى الأقل واحدة من «التوجيهات المتعددة الجوانب من أجل التثليث».

أمـا مـدى شـدة مـا يطالـب بـه نيقولاوس بعد ذلك، وهو أن نرى في مرآة الوجـود المخلـوق ما يتحول من العقيدة إلى حالة الوعي، فذلك ما يكشف عنه بوضـوح، اجتهاده في الفصل التاسع من الكتاب الثاني، في أن يقدم للمسلمين «توجـيهًا آخـر إلى التثليـث، في مشـابهة مـع الثالوث المقدس» وإن كانت هذه المشابهة بعيدة جدًا، كما يقول، «إلى أن يكون عقلنا قد تدرب التدريب الكافي»[20].

وفي هـذا الاجـتهاد يتسـم بالشـفافية مـرة أخرى، التجذر الديني إلى أعمق مـدى، في الـنظرة الكوسانية إلى العالم وتفسيره، وهي تلك النظرة القادرة على أن تكتشـف في كـل المخلوقـات آثـار الإلـه المثلـث والواحـد: وذلـك أن الماء العظيم الذي لا يرفده ماء ولا يسيل منه ماء ما كان له أن ينضب أبدًا، وما كان لـه أن يـتلوث أيضًـا، وكانت علة ذلك ينبوعًا في وسط الماء، ومع أن الماء على الضـفاف كـان سـاكنًا، كـان يتولد على الدوام من الداخل، من ذلك الينبوع. وكـان المـاء بذلك ينبوعًا (fons) وتيارًا (fluvius) وركودًا (stagnum) في الوقت ذاتـه، وكانـت كـل هـذه الأمـور الثلاثة يشكلن الماء الواحد ذاته، وإن لم يكن

الشـيء ذاته فيما بينهن. وعن طريق الثلاثي (الوحدة، والمساواة، والركود) (إذ يمـثل الينـبوع الوحـدة، والتـيار المسـاواة، والارتـبـاط بين كليهما حالة الركود) يحاول كوزانوس أن يؤول التشابه الذي استحضره تأويلاً تثليثيًا[21]:

> وعـندما ارتقـي، بصـرف النظر عن التشابه، إلى عالم الأبدية، سوف أفهمـه بطـريقة أكـثر صـحة، عـلى أنه مثلث وواحد، مثل هذا الماء المرئي . . لقد قلت لنفسي إنه يوجد مكتوبًا في القرآن أيضًا «وجعلنا من الماء كل شيء حي». وعلى هذا فعندما يهب الماء الحياة والازدهار لكـل الـبذور والأعشـاب حواليه، من دون أن يتناقص، فما أكثر ما يـربو عـلى ذلك الخالق عندما يهب خالق هذا الماء لكل المخلوقات كـل شيء من دون أن ينقص منه شيء، عندما يشير المرء إلى الجوهر المطلـق (Wesenheit) بمعـناه المجـازي، عـلى أنـه الماء الذي رأيت فيه الينـبوع والتـيار والـركود، [ذلك الجوهر المطلق] الذي يتلقى منه كـل شـيء موجـود ما هو موجود: سواء في ذلك ما يوجد فقط، أم ما يوجد ويعيش، أم ما يوجد ويعيش ويفكر[22].

6، 1، 6) إمكانات الحوار العَقدِي الكويسي مع المسلمين

لنلخص في الختام تحليلنا للحوار العَقدِي الكويسي مع المسلمين:

1) لقـد كـان نـيقولاوس الكوسـيّ في مناقشـته للاّهوت القرآني يبحـث المـرة بعـد الأخـرى، عـن إمكانـات وطـرائق، يجسـدها للمسـلمين للاتحـاد بين الطبيعتين (اتحاد اللاهوت والناسوت) في يسوع المسيح وعقيدة التثليث المسيحية.

2) وبدافـع مـن اقتـناعه بأنـه يجـد من أجل ذلك مواقف معينة في القرآن نفسه، اقترح لأقوال قرآنية جمة العدد فهمًا مسيحيًا.

3) إن قصـور تـرجمة القـرآن اللاتينـية شـجع الفهم المسبق المحمول على القرآن.

4) إن مضـاهاة أقـوال القـرآن مـن حيـث مضـمونها، بالتصـورات المسـيحية يقـدر استقلالية اللاهوت القرآني دون قدرها، ومن ثم لا يعترف باستقلاليته وفهمه لنفسه وتأويله للمعاني الخاص به.

وبذلـك لا يسـتوفي حقـه في الحـوار العَقِـدِي الكويسي مع المسلمين ذلك الافـتراض الأولـي الـذي يعد حتمًا في الحوار، افتراض فهم القرآن بالانطلاق مـن القرآن، أي: إدراك المعنى القرآني الأصيل للسور بغض الطرف تمامًا، ذات مرة، عن الفقرات الخاصة بالجدل المذهبي في كتاب ‹نظرة في القرآن›.

6، 2) مارتن لوثر وفهمه الإسلام

6، 2، 1) «. . لأن الأتراك يقتربون منا» . . الخوف من التهديد العثماني

بيـنما كـان المسـيحيون في أوربة، في عصر الإصلاح الديني يتجادلون ويتنازعون، كان السلطان العثماني يغتنم فرصة الساعة ليتحفز لضربة ضد أوربة. ولنستدع إلى الذاكـرة: لقـد سقطت بلغراد في عام (1521 م) ورودوس عام (1523 م)، وفي (24) تمـوز من عام (1526 م) جرى ضرب لودفيغ الثاني (Ludwig II)، ملك المجر. وفي عام (1529 م) كانـت فيينـا واقعـة تحـت الحصـار، وأخـيرًا جرى غزو بودابست في عام (1541 م). وبعـد أن ضـم العثمانيون المجر في عام (1541 م) تكثفت ضروب النزاع عـلى الـبحر المتوسـط، حيـث تطور العثمانيون إلى قوة بحرية مرهوبة الجانب. وفيما بـين عـامي (1537-1541 م) طُـرد أهل البندقية من ممتلكاتهم في بحر إيجة. وبسقوط قبرص سقطت آخر قاعدة بحرية مسيحية في الشرق.

ويجـب الـنظر إلى موقـف مارتن لوثر من الإسلام على أساس الخلفية لهذا الموقـف السياسـي والعسكري[23]. «. . لأن الأتراك يقتربون منا . .» هكذا سوَّغ رسـالته ‹عـن الحرب ضد الأتراك/ Vom Kriege widder die Türken› العائدة إلى عـام (1529 م) في تقديمهـا إلى الأمـير فيليـب فـون هيسِّـن (Philipp von Hessen)[24]. وعـبر بهـا في الوقـت ذاتـه عن ذلك الخوف الذي استحوذ على أوربة في كل مكان مما سمي: خطر الأتراك.

6، 2، 2) حجج لوثر اللاهوتية ضد الإسلام كقوة سياسية

وبفعـل الأوضـاع السياسـية في عصـره رأى مارتن لوثر نفسه مضطرًا إلى أن يـتخذ موقفًا في العديد من رسائله المسماة ‹رسائل الأتراك›، حيال القوة السياسية

والعسكرية للإسلام. وكانت أمثال هذه الرسائل الخاصة بالأتراك كثيرة الذيوع: فكانت تشكل ما يشبه النوع الأدبي القائم بذاته. وكانت دراسة لوثر ‹عن الحرب ضد الأتراك›[25]، كما كانت أيضًا رسالته ‹الموعظة الحربية ضد الأتراك/ Heerpredigt widder den Tuercken›[26] وقد ظهرت كلتاهما في عام (1529 م) مرتبطتين بالوضع. ففي عام (1529 م) أعلن خطته في رسالته ‹هل يمكن أن يكون العسكر أيضًا في حالة من السعادة الروحية/ Ob Kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden›[27] «لكي نقول أيضًا شيئًا عن الحرب التركية»[28] ولكن «الآن عاد الأتراك إلى ديارهم وما عدنا نحن الألمان نسأل عن ذلك فقد أتيح لنا الوقت لنكتب عن ذلك»[29]. وفي عام (1526 م) عندما سقط الملك لودفيغ الثاني في المعركة عند موهاتش (Mohacz)، توجه لوثر في تلك الأيام، في رسالته للتعزية، إلى أرملة الملك[30]، وكانت نقطة تحول سياسي: لقد بات الطريق الآن مفتوحًا أمام السلطان سليمان إلى فيينا، وحين ظلت جهود فرديناند (Ferdinand) ملك النمسا، لعرض علاقات حسن الجوار عليه، بغير طائل، تنامى في ألمانيا الخوف من زحف عثماني آخر. وفي هذا الوضع المتوتر قرر مارتن لوثر أن يحوّل دراسته للنزاع العسكري مع العثمانيين، التي كان يأمل كتابتها في عام (1524 م)، إلى فعل.

أ) الخطر التركي عقاب من الرب

«التركي* سوط الله وخادم الشيطان، ما في ذلك شك»[31]. هكذا كان حكم لوثر في عام (1529 م) في رسالته ‹عن الحرب ضد الأتراك›. وهذا التقويم اللاهوتي لخطر الأتراك قد كان تحول إلى نقطة نزاع بينه وبين روما. وقد كان لوثر فسر، منذ عام (1518 م) في رسالته: ‹نحو أطروحة جدلية عن مسألة التمتع بالسلطة Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute›، وهذه تُفهم على أنها تفسير لدفاعه عن أطروحاته الخمس والتسعين في (31) تشرين الأول من عام (1517 م)، في ‹الخلاصة/ conclusio› الخامسة، قد كان فسر الخطر العثماني على أنه عقاب من الرب[32]. وقد رفض البابا ليو العاشر (Leonis X) هذه النظرة في الخامس عشر من حزيران من عام (1520 م) في مرسومه (نهوض السادة/

Exsurge Domine) وحُكـم عليها بأنها من الضلال[33]. ودافع لوثر إثر ذلك عن نظـرته، في عام (1520 م)، في رسالته ‹النصوص الكاملة حول تفنيد الدكتور لوثر لإدانته الأخيرة للبابا ليونز العاشر/ Assertio omnium articulorum D. M. Luther per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum›[34]. ويؤكد مجددًا حكمه على الخطـر التركـي بأنه عقاب من الله. وفي وقت يتزامن تقريبًا مع الرد اللاتيني على المرسـوم الـبابوي (نهـوض السـادة) يعد مارتن لوثر رسالة باللغة الألمانية تتناول الموضـوع ذاته ‹السبب والعلة في كل مقالات مارتن لوثر التي أدينت بسبب غير مشـروع/ Grund und ursach aller Artickel D. Marti. Luther , szo durch Romische Bulle unrechtlich vordampt seyn›[35] وظهـرت هذه الرسالة في عام (1521 م). وفـيها يذكـر لوثـر بألوان التجاريب المؤلمة التي لم يكن بد للمسيحيين أن يعانوا منها في أشكال الصدام العسكري مع السلطة العثمانية. ويتهم روما بأن فـرضَ هـذه السياسـة العسكرية المدمرة إنما جرى بأمر ومبادرة منها. ثم يحدد لوثر أطروحـته بدقـة: «ذلـك لأن الـنزاع مـع الأتـراك ليس شيئًا آخر سوى التطلع إلى محاربـة الله الـذي يعاقبنا عن طريق الأتراك»[36]. ويكتب في ذلك قائلاً: «وعلى هذا فأنا لم أضع هذا المقال لأقول إنه لا ينبغي محاربة الأتراك، بل ينبغي لنا قبل ذلك أن نصلح أنفسنا وأن نستمطر رحمة الله علينا»[37]. على أن التساؤل عن الإله الرحيم الـذي يعـد بـنظر لوثر مسألة وجود أو بقاء، يبرز هنا أيضًا على نحو مفاجئ. ويعد التسـاؤل عـن المبرر، هنا أيضًا، أمرًا له دور في الحسم، «لأن الإقدام على القتال في ظـل إلـه غـير رحيم يعني قتال العدو صاحب الحُظوة والزُلفى عند هذا الإله، كما تدلـنا عـلى ذلـك أقاصـيص العهـد القديـم»[38]. والشـرط الأولي لكل تصرف عسكري هو النظر العميق في ضرورة عودة المرء إلى ربه والتكفير عن ذنبه، لإجراء مصـالحة مـع الله. «غـير أني لا أوجب هنا، ولا أقصد أن أستفز أحدًا، ولا أن أنهاه عن القتال ضد الأتراك، إلا أن يستمسك المرء أولاً بالحكمة . .، وأن يكفر عن ذنبه ويتصالح مع الله»[39].

ويـنجم عـن تقدير لوثر للخطر التركي على أنه في حكم الحكمة الربانية الـتي تفـرض العقوبات، تذكيره بوجوب الصلاة والتكفير. وبناءً على تكليف

مـن الأمـير الناخـب يوهـن فـريدريك فـون زكْسِـن (Johann Friedrich von Sachsen) ألَّـف في عـام (1541 م) ‹الـتذكرة بوجـوب الصـلاة ضـد الأتراك/ Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken›[40] وحـتى في رسـالتيه عـن الأتـراك، العـائدتين إلى عـام (1529 م) نـادى مرة بعد مرة، بالصلاة والتكفير: «ينـبغي للقساوسـة والوعـاظ أن يذكِّر كل منهم رعيته، بأوفر قدر من النشاط، بوجوب التكفير والصلاة»[41].

ب) رفض سياسة الحروب الصليبية

«إذا لم نشأ أن نتعلم من الكتاب المقدس فلا بد أن يعلّمنا التركي بالسيف إلى أن نعرف بعد أن يحيق بنا الأذى، أن المسيحيين لا ينبغي لهم أن يظفروا بطائل، ولا أن يقـاوموا الشـر»، هـذا مـا كتـبه مـارتن لوثر في عام (1529 م) في رسالته ‹عن الحـرب ضـد الأتـراك›[42]. وبذلـك نأى بنفسه عن سياسة الحروب الصليبية التي كانـت تشـكل مـنذ عـام (1096 م) جـزءًا راسخًا لا يتجزأ من سياسة الغرب في الـنزاع مـع الإسلام. والحق أن نشوة الحرب الصليبية باتت تنتمي إلى الماضي منذ عهـد بعـيد، وتلاها التعب من الحروب الصليبية والخمول وفقدان الاهتمام. ومع ذلـك ظلـت المشـكلة الـتي كـان جـرى الـنزاع بشأنها، كما كانت: وهي سلطان الإسـلام، كمـا بقي هناك أيضًا عدم الاتفاق على استراتيجية النزاع مع المسلمين. وطلب الكلام في ذلك مؤيدو سياسة الحرب الصليبية وخصومها بأسلوب فيه من العـناد مـثل مـا فـيه من المثابرة: وهم دعاة بلغاء إلى حل عسكري، مثل برنارد دي كليرفـو ويواخـيم دي فيوري (Joachim von Fiore) وجان جيرمان (Jean Germain) وإينـيا سـيلفيو بيكولومـيني (Enea Silvio Piccolomini)، مـن ناحـية، وممثلو حل فكري، مثل بطرس المبجَّل، وروجر بيكون (Roger Bacon) وجون وكلِف (John Wiclif) ويوحـنا فـون سِغوفيا (Johannes von Segovia)، ونيقولاوس الكويسي، من ناحية أخرى.

فمـا الموقـف الـذي اتخـذه مـارتن لوثر؟ فلنسمعه هو نفسه يقول: «لو كنت من رجـال الحرب ورأيت في الميدان قسيسًا، أو حامل صليب، ولو كان هذا هو المصلوب عـلى الصـليب لكان ينبغي لي أن أهرب منه وكأن الشيطان يطاردني . »[43] الحرب

باسم المسيح، الحرب في ظل الصليب هي، كما يقول لوثر هنا، أمر لا يمكن أن يتوافق مع الصيغة الدلالية الخاصة بالسلام في (متّى: 5، 38-39). على أن هذا لا يعني الآن أن كل حرب ضد الأتراك محظورة من حيث المبدأ، ومحرمة. ولكن لوثر يضع من أجلها شرطين لا سبيل إلى التنازل عنهما:

1) لا بد لمثل هذه الحرب أن تخاض باسم الإمبراطور وبإشرافه الأعلى وقيادته.
2) أن يكون من الشروط الأولية الحتمية لمثل هذه الحرب ضرورة الدفاع الذاتي لحماية البلد ومواطنيها[44].

فليست الحرب ضد الأتراك، بهذا الشكل هي موضع اللوم عند لوثر، بل هي الحرب «بالاسم المسيحي ضد الأتراك»[45]. وفي مقابل ذلك يخوض المسؤولون السياسيون باسمها مثل هذه الحرب لا بصفتهم مسيحيين، بل بحكم واجبهم والتزامهم من حيث كونهم سلطة: «هذا ما نصحت به وما زلت أنصح به، وهو أنه ينبغي لكل امرئ أن يجتهد في أن يكون مسيحيًا، مطواعًا، ومستعدًا للمعاناة من الأتراك ومن كل من عداهم، ولكن لا ينبغي له أن يقاتل بصفته مسيحيًا أو باسم مسيحيّ، بل دع سيدك الدنيوي يظفر بذلك، وينبغي لك أن تضرب في الأرض تحت الراية ذاتها، والاسم ذاته، مرؤوسًا دنيويًا، محلفًا بجسدك فداءً لسيدك، على أن تكون مطيعًا بجسدك ومالك، وهذا ما يريده الرب منك. .»[46]. وما من شك في أن نظرية لوثر في الكُتيبين، وفصله الصارم بين السلطتين، الروحية والزمنية، كما عرض ذلك في عام (1523 م) في رسالته: ‹عن السلطة الزمنية، وإلى أي مدىً يدين المرء لها بالطاعة/ Von weltlicher Überkeyyt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey›[47] كان لها إسهام حاسم في رفضه لسياسة الحرب الصليبية. وأضيف إلى ذلك، في صورة موضوع آخر، تقويمه اللاهوتي للتهديد العثماني على أنه عقاب من الله. وفي نظرة منه إلى الوراء يسمح لنفسه بأن يقول: «على قدر ما كان مارتن لوثر يستنكر استراتيجية الحرب الصليبية، في صورة حرب ذات دوافع دينية (كهنوتية) كان يقف إلى جانب خصوم الحرب، ولكن على قدر ما كان يترك أمر الحرب ذات الدوافع السياسية (الزمنية) للسلطة السياسية، كان يحابي،

بذلـك، الـتحرير اللاحـق، وإضـفاء صـفة البدهـية، على التوجيهات الدنيوية العاديـة، على أنه لم يكن يستبعد أيضًا تصرفًا عسكريًا، غير أنه واقع تحت ظل بوادر أخرى[48].

6، 2، 3) حجج لوثر اللاهوتية على الإسلام بصفته قوة دينية

لم يتـناول مـارتن لوثـر الإسـلام بصفته عاملاً دينيًا، تناولاً منهجيًا، وكانت رسـائله عـن الأتـراك العـائدة إلى عـام (1529 م) أول الأمـر دراسات مرتبطة بمناسـبات سياسـية تعكـس، شـأن رسـائله العـائدة إلى هـذه الحقـبة، الأحداث السياسـية معلقًـا علـيها. ولئن حاول، في رسالته ‹عن الحرب ضد الأتراك› أن يعـرض خياره الاستراتيجي في الصراع مع التهديد العثماني، وأن يقدم رفضًا لسياسـة الحـرب الصـليبية، فـإن رسـالته الثانـية عـن الأتراك، وهي ‹الموعظة الحربـية ضـد الأتـراك› تعـد أكـثر، إلى درجة بعيدة من الأولى، نداءً تحذيريًا إلى الشـعب الألماني، للصمود في وجه خطر الأتراك الظاهر للعيان، وينجم مقصد الرسـالة عمـا يـزعمه مـن تقسـيمه إلى قسـمين: «ولذلـك أريد أن أقسّم هذه الموعظـة إلى قسمين، فأُعلم أول الأمر، الراسخين في العلم، ثم أهدد باستعمال القـوة»[49]. فالقسـم الأول يفـيد في التعلـيم، كما يقول لوثر، «لكي يكون المرء عـلى يقين مما يتصف به التركي، ومن الكيفية التي يجب النظر إليه بها بموجب هذه الرسالة»[50]. وهذا القسم هنا ينطوي على أهمية.

أ) تفسير الإسلام بأنه دولة آخر الزمان

وعـلى أساس التنبؤات التوراتية الخاصة بسفر الرؤيا المتعلقة بنهاية الدنيا، حـاول مـارتن لوثر أن يفسر الإسلام من الوجهة اللاهوتية على أنه دولة آخر الـزمان. ولم تكـن هـذه المحاولـة بالجديدة في جوهرها. ألم يسبق ذلك في إسبانيا الـتي كـان يحتلها المسلمون في القرن التاسع، أن فهم أويلوجيوس (Eulogius)، حـامل لقـب أسـقف طلـيطلة، وباول آفاروس (Paul Avarus)، وهو رجل من عامـة الناس من قرطبة، سيطرة الإسلام على أنها تمهيد لمجيء المسيح الدجال في

آخر الزمان ؟ ثم ألم يضفِ يواخيم دي فيوري في القرن الثاني عشر، بطريقته الخاصة، على هذه الرؤى الخاصة بسفر الرؤيا المتعلقة بنهاية الدنيا صفة قضية الساعة؟. فحتى بنظرنا أيضًا كان الإسلام الذي كان يرى دولته تتجدد في إسبانيا في عهد الموحدين وفي فلسطين أيام صلاح الدين الأيوبي، وسيلة في يد المسيح الدجال. إلاّ أن هذا لم يكن كافيًا، بل كان هناك ما هو أكثر منه. فالمسيح الدجال العائد إلى آخر الزمان يعيش منذ ذلك الوقت، في روما، كما كان يرى، وسوف يرتقي ذات مرة عرش البابوية، أي أنه سيكون كأنه ثمرة من الداخل، تخرج من أحضان الكنيسة، وكأن الإسلام واحد من نُذره.

أما الخلفية الملموسة في ذلك الوقت، والخاصة بالتفسير الذي جاء به مارتن لوثر، فمن الجائز أن تتمثل في الأحاديث التي قد كان أجراها بالاشتراك مع ملانختون (Melanchthon) في ماربورغ وآيزيناخ، ومع فريدريك مكونيُس (Friedrich Mykonius)، «وقد كان حدثهما عن التنبؤات الغريبة للراهب الفرنسيسكاني يوحنا هِلتن (Johannes Hilten) الذي قد كان وجد، منذ سنوات، في نبوآت دانيال السوداوية، أن المحنة التي جاءت مع الأتراك قد وردت في النبوءة»[51]. حيث يتأثر لوثر بهذه، يفسر من جانبه الإسلام بأنه دولة من دول آخر الزمان: «ذلك لأن الشيطان لا يسعى، عن طريق أداته المتمثلة في التركي إلى السيطرة على العالم فقط، بل يسعى أيضًا إلى إخراج مملكة المسيح وقديسيه وأتباعه، من عقيدتهم، كما يقول دانيال في الفصل السابع»[52]. وإذًا فما عادت المسألة تتعلق بالإسلام بصفته قوة عسكرية، بل باتت تتعلق أيضًا بالإسلام بصفته قوة دينية وروحية.

ب) من عدو داخلي إلى عدو خارجي

وكان لوثر يظن أنه يستطيع أن يتعرف، في نبوءات سفر دانيال الخاصة بنهاية العالم، على خصوم العقيدة المسيحية، مرة أخرى: «ذلك لأن هذا السفر يتنبأ لنا بطاغيتين قاسيين يقال إنهما يدمران المسيحية ويقضيان عليها إلى يوم القيامة. أما أحدهما فيفعل ذلك من الوجهة الروحية، بالحيل، أو بعبادة الله زائفة وتعاليمٍ زائفة، ضد المسيحية الحق والإنجيل (Euangelion). وفي ذلك يكتب دانيال، قائلاً

في الفصـل الحادي عشر، «إنه ينبغي له أن يتعالى على كل الآلهة، وعلى كل صلاة، إلخ . .» (دانـيال: 11، 36-37) وذلـك مـا يسميه أيضًا القديس بولس باسم مسيح آخـر الزمان في رسالته إلى أهل تسالونيك، في الفصل الآخر (2 تسالونيك: 2، 3). وهـذا هـو الـبابا، مـع بابويـته الذي كتبنا عنه فيما عدا ذلك ما يكفي. وأما الآخر فصـاحب السيف الذي يقاتل بجسده وبمظهره الخارجي بأشد وطأة، وهو الذي تنبأ به دانيال في الفصل السابع تنبؤًا مهولاً (دانيال: 7، 25) وكرستُس مَتِي (Christus Matthej) في الفصـلين الرابع، والعشرين، إذ يتحدث عن كرْب لم يسبق له وجود عـلى وجه الأرض (متّى: 24، 21) وهذا هو التركي. «وعلى هذا فلا بد للشيطان، إذ تكـون نهايـة الدنـيا قد حلَّت، أن يهاجم المسيحية بكلتا قوتيه، وبأشد الأشكال عنفًا وجبروتًا، ويسدد إلينا الضربة الأخيرة، قبل أن نصعد إلى السماء»[53]. وبذلك يـرى لوثـر العقـيدة المسـيحية واقعة بين فكي كماشة عدو خارجي رهيب وعدو داخلـي أكـثر نعومةً ودهاءًا ومكرًا. ولكي يكون المرء مجهزًا ضد العدو الخارجي لا بـد للمسـيحية أن تـتحرر أولاً من عدوها الداخلي[54]. فالبابوية والإسلام يقفان عـلى صـعيد واحـد في معاداة المسيحية، كما يرى لوثر. «فالتركي أيضًا يعد بابويًا، لأنـه يظـن بأنـه مقدس بعمله وسعيد، ولا يرى في إفساد المسيحية إثمًا ولا خطيئة، ولا في تدمـير السلطة والعلاقة الزوجية، والبابا يمارس هذه الخصال الثلاث أيضًا، ولكـن بطـريقة أخـرى، أي بالنفاق، مثلما يفعل التركي ذلك بالقوة والسيف»[55]. ولمـا كـان لوثـر يـرى في البابوية وفي الإسلام، على درجة سواء، خصمين للعقيدة المسـيحية فـلا بـد مـن التصـدي لكلـيهما[56]. وحـتى في رسالته ‹إلى نبلاء الأمة الألمانـية المسـيحيين، في صدد تحسين أحوال المسيحية/ An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen Standes besserung›[57] العـائدة إلى العـام (1520 م) قال لوثر بالتفصيل: «إذا كنا نريد مقاتلة الأتراك فدعونا نبدأ من هـنا، حيـث يكونون أشد ما يكونون وهنًا . .»[58]. ولما كان لوثر يرى في البابا عدو المسـيحية الألـد، فقـد كان يرى المسيح الدجال فيه، لا في مؤسس الإسلام: «وأنا لا أرى في محمـد المسيح الدجـال. لقـد تصـرف بفظاظـة مفـرطة، وله شيطان أسود طفولـي لا يسـتطيع أن يغش بإيمان ولا بعقل، وهو كافر يتبع المسيحية في الظاهر، شـأن الـرومان والآخـرين مـن الوثنـيين . . ولكن البابا عندنا هو المسيح الدجال

الحقيقي الذي ينطوي على الشيطان الرفيع المستوى، الناعم الماكر، الجميل، الزَّلِق، الذي يستقر في المسيحية من الداخل . .»[59].

ألم يضع يواخيم دي فيوري رؤيا مماثلة حول نهاية الدنيا؟. وكانت هذه موضوعًا محبوبًا للعثور على المسيح الدجال، في أواخر القرون الوسطى، كما حاول وكلِف، وهوس (Hus)، وأتباعهما العثور على المسيح الدجال في عصرهم. وفي سياق هذه التيارات الفكرية والثقافية يجب رؤية جدل لوثر المذهبي ضد البابوية والإسلام. ومن هنا يتبين في الوقت ذاته أنهما متوازيان، كما يجري التعبير عن ذلك مرة أخرى عندما يكتب قائلاً: «وهكذا يمكن أن يكون الأمر كذلك أيضًا، فيما يمكن أن يكون عليه حال التركي مماثلاً لحال البابا من حيث الوقوع في الشرك، لأن المملكتين، مملكة البابا ومملكة الترك محكوم عليها بغضب الرب وأهواله، كما تذكر ذلك رؤيا آخر الدنيا (الرؤيا: 15، 1) إذ لا بد أن يقبض على «مدعي النبوة» وعلى «الحيوان» و«يُلقى بهما في حوض النار» (الرؤيا: 19، 20).

ج) نتائج تفسير لوثر الإسلام

لم يكن ظهور العثمانيين المسلمين على المسرح الأوربي يعني عند لوثر مشكلة عسكرية فقط، بل كان يعني بالقدر ذاته تحديًا دينيًا، والحق أنه لم يكن يعد محمدًا المسيح الدجال الذي يجب توقع مجيئه، بل كان يرى فيه وفي ديانته قوة حاسمة من القوى التي تنتمي إلى آخر الزمان، ولذلك لم يكن يخالجه شك في أن نهاية الدنيا هذه قد أزفت الآن. وكان يقول إنه لما كانت العقيدة المسيحية ستنتصر آخر الأمر فإن ذلك يجب أن يحسب حسبانه مرتبطًا بانتهاء السلطان السياسي الديني للإسلام: « سوف يجد الأتراك أيضًا من يدحرهم، إذا قدر للعالم أن يصمد طويلاً»[61]. ولما كان الإسلام يمثل في نظر لوثر قوة تنتمي إلى المسيح الدجال في آخر الزمان، فقد جاء جدله المذهبي ضد محمد والقرآن قاسيًا وعنيفًا بما يتناسب مع هذا.

«ولكن مثلما يعدُّ البابا المسيح الدجال، يعد التركي الشيطان متجسدًا» هكذا يكتب مارتن لوثر في رسالته ‹عن الحرب ضد الأتراك›[62]. وفي رجوع

إلى إنجيل يوحنا (8: 44) يقول: «الشيطان كذّاب وقاتل، فهو بكذبه يقتل الأرواح، وبالقتل يقتل الجسد»[63]. هكذا يكتب لوثر بالإشارة إلى محمد: «ولما كان روح الكذب قد استحوذ على محمد، وكان الشيطان قتل الأرواح بقرآنه وأفسد عقيدة المسيحيين، فإنه لم يكن له بد أن يخرج ويمتشق سيفه، ويهاجم الأجساد ليقتلها، وعلى هذا فلا سبيل إلى العقيدة التركية بالمواعظ والأعمال العجائبية، بل وصل الأمر إلى القتل بالسيف . .»[64].

وثمة مأخذان معروفان في الجدل المذهبي التقليدي ضد محمد والقرآن يلتقطهما لوثر هنا:

1) الشيطان هو الذي حرّض محمدًا، والقرآن من تأليفه[65]. وبهذه الطريقة كان يفترض إبطال حجية البعثة النبوية التي يقول بها القرآن وتفنيد النظرة القرآنية التي تفيد أن القرآن كلام الله الحقيقي، لأن الله وحده هو الذي يمكنه أن يأتي بمثل هذا الأثر، وهذا هو الفهم الإسلامي. وإعجازه هذا لا يكمن في جماله الأدبي وفي لغته العربية، وجَرسه وأسلوبه فقط، بل يكمن، قبل كل شيء، في مصدره الإلهي، ولأن القرآن يمثل كلمة الله فهو يحمل، في ذاته، السمات التي لا تخطئها العين، والدالة على حجيته.

2) انتشار الإسلام إنما هو نتيجة الأعمال العسكرية. وقد ظل أهل الجدل المذهبي المسيحيون المعادون للإسلام يمثلون هذه الأطروحة أيضًا، المرة بعد المرة، ومارتن لوثر لا يشكل هنا استثناءً ويكتب قائلاً: «. . إنه أمر يُوصَى به في شريعتهم، بصفته عملاً ربانيًا مستحسنًا، أن ينهبوا، ويقتلوا، ويلتهموا، المرة بعد الأخرى، كل شيء من حولهم ويفسدوا كل شيء، كما يقولون هم يحسبون أنهم يُسدون به خدمة لله»[66]. ولوثر يشير هنا إلى النظرية والممارسة الإسلاميين في الجهاد، وهو ما يشار إليه في اللغة الشعبية باسم «الحرب المقدسة». ومن حيث الأصل اللغوي فإن الجهاد يعني، مع ذلك، الجد والهمة اللذين يبذلهما المؤمن «في سبيل الله» كما يعبر عن ذلك القرآن[67]: إنه استفراغ الجهد «في سبيل الله» (الجهاد في سبيل الله). وبعيد هجرة محمد من مكة إلى

المدينة أخذ «الجهاد في سبيل الله» يتخذ شكلاً ملموسًا ويحدث آثاره في الاشتباكات مع الكفار، في أعمال حربية. وبعد أن اقتُلع محمد، عن طريق الهجرة من مكة إلى المدينة، من الجذور التي تربطه بعشيرته وقبيلته حاول أن يبني في المدينة مجتمعًا جديدًا، إذ ألف بين المكيين الذين هاجروا معه وبين أخوتهم في الدين من أهل المدينة الذين ظفر بهم مجددًا فحوَّلهم إلى «مجتمع إسلامي» وإلى «أمة إسلامية» وكان يشد أزر هذا المجتمع الوسائل ذاتها التي تضمن معيشتها، شأن القبائل المجاورة، أي أن الجماعة الإسلامية التي أنشئت حديثًا في المدينة باتت بذلك مضطرة إلى أن تنضج لتتقلد دور مجموعة من مجموعات القوى القتالية-السياسية.

ويرى لوثر أن الإسلام، بحكم كونه قوة شيطانية، لا يقتصر على تدمير العقيدة المسيحية «بل يفسد السلطة الزمنية بأسرها»[68]. ويعد هذا عند لوثر نتيجة منطقية للمآخذ المذكورة آنفًا: «ومثلما تتولى الأكاذيب إفساد الوضع الروحاني الإيماني وتشويه الحقيقة، يفسد القتل كل نظام دنيوي كما وضعه الله»[69]. وقد نقل لوثر تمييزه وفصله بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، ونظريته في السلطتين، بأسلوب غير مشروع، إلى الإسلام، ذلك لأن الإسلام يفهم نفسه، ومنذ نشوئه في الأصل، على أنه مجتمع ديني وسياسي في الوقت ذاته: الإسلام دين ودولة، فالمجتمع الديني، والسياسي، والثقافي، شيء واحد، وشعب الدولة هو شعب الله، القانون والقانون الديني، أي الشريعة، هو قانون الدولة؛ والدين والسياسة يتشابكان ويتداخل كل منهما في الآخر حيث يتعذر الفصل بينهما[70]. على أن التطورات والتيارات التي كانت في ذلك الزمان، ولا سيما تلك التطورات ذات المصدر الأصولي تؤيد هذا الفهم البدهي.

3) وفيما يلي ينتقد لوثر لوائح الزواج الإسلامية: «والمسألة الثالثة هي أن قرآن محمد لا يحترم الحياة الزوجية . .»[71]. فمن أجل ضمان حياة جنسية وزوجية وعائلية يأمر القرآن بأن يتزوج كل نساء المجتمع الإسلامي ورجاله المؤهلين للزواج (النور: 32). أما عدد الزوجات

الشـرعيات الـتي يجـوز للـرجل أن يـتزوجهن في وقت واحد فقد حددهـن القـرآن بأربعـة (النسـاء: 3) مـع (افتراض أولي بالتأكيد وهـو أن يعدل الرجل في معاملة زوجاته، الأمر الذي يعد في تقدير القـرآن، غـير ممكـن إلا بشـق الـنفس أو يكـاد يكون غير ممكن) (النسـاء: 129). ويجـوز للـرجال، خارج الزواج، أن يمارسوا المعاشرة الجنسية أيضًا مع محظياتهم وإمائهم (المعارج: 29-30، المؤمنون: 5-6). ويقـول لوثر إن مثل هذه الأخلاق الزوجية تتجاهل جوهر الزواج «عندما تقر لكل امرئ بأن يتخذ من الزوجات قدر ما يشاء . .» غير أن هـذا الـنظام لـيس بزواج ولا يمكن له أن يكون زواجًا، لأنه ما مـن أحـد يـأخذ رأي المرأة أو يقصد إلى البقاء معها بجسده إلى آخر العمر كما تتحدث بذلك كلمة الرب (التكوين: 3)[72].

6، 2، 4) المسيحي المميز في الجدل اللاهوتي مع الإسلام

ويعمـد لوثـر في كـتابه ‹الموعظـة الحربية ضد الأتراك› إلى تلخيص ما هو مسـيحي مميز في الجدل اللاهوتي مع الإسلام، وهذا يكمن، فيما يرى، في تلك المـادة مـن مـواد العقـيدة الـتي وجـد فـيها الإيمـان بيسـوع المسيح تعبيرًا عنه: «وبيسـوع المسـيح، الابـن الوحـيد لربنا، الذي جاء من الروح القدس، وولدته مـريم العذراء، واحتمل الآلام في عهد بونتيو بيلاطس، وصلب، ومات، ودفن، ونـزل في قـبره، وفي الـيوم الثالـث صـعد من بين الأموات، وعرج إلى السماء، فقعـد إلى يمـين الرب أبيه، العلي القدير، هناك حيث سيأتي ليقضي في الأحياء والأمـوات»[73]. وهنا يظهر، كما يرى لوثر، تأثير ما هو مسيحي مميز. «ففي هذه المـادة يكمـن مـا نسمى نحن مسيحيين، ونحن مندوبون، بناء على هذه الشهادة، مـن طـريق الإنجـيل، للتعمـيد ولكـي نكـون مسـيحيين ونُقـبَل في المسـيحية ولـيتلقانا الـروح القـدس ذاتـه ولـنحظى بغفـران الخطايا، من أجل ذلك كان القـيام من بين الأموات، وكانت الحياة الأبدية، ذلك لأن هذه الشهادة تجعل منا أبـناء الله وأخـوة المسـيح الذيـن نظـل مسـاوين له إلى الأبـد ومشاركين له في الإرث»[74]. وتعـد الشـهادة المـتعلقة بالمسيح، بعدِّهـا نواة اللاهوت المسيحي،

مقياس التمييز الحقيقي، و«أزمة» العقيدة المسيحية. إذ يقول لوثر إنه «عن طريق هذه الشهادة تتميز عقيدتنا من كل العقائد الأخرى على وجه الأرض، لأن اليهود ليس عندهم هذا، كما لا يوجد هذا عند الأتراك ولا عند العرب المسلمين . .»[75]. ولأن الشهادة المتعلقة بالمسيح تمثل المقولة المحورية في العقيدة المسيحية، غير أن الإسلام، من جانبه، ينحي على هذه الشهادة الأساس باللائمة، وأصبحت القواسم المشتركة اللاهوتية بين المسيحية والإسلام ضئيلة إلى درجة بعيدة، فيما يرى مارتن لوثر، بل تهبط حتى إلى مقولة واحدة من مقولات العقيدة: « فأي قلب مسيحي تقي يفترض الآن أن لا يتولاه الفزع من مثل هذا العدو للمسيح، لأننا نرى أن التركي لا يدع ركنًا واحدًا من أركان عقيدتنا سوى الركن الوحيد الخاص بانبعاث الأموات؟»[76].

ومع كل التقدير الذي يتمتع به يسوع في القرآن يجب أن ندخل في تقديرنا، كما يرى لوثر أن بنوة يسوع لله يجري نفيها: «. . فهو يثني على المسيح ومريم كثيرًا، بحكم كونهما يتنزهان عن الخطايا، غير أنه لا يعده أكثر من نبي كريم، مثل إرميا أو يونان، كما ينكر أنه ابن الله وأنه إله حق»[77].

أما أن القرآن يجادل في بنوة يسوع لله فذلك ما لا ريب فيه. فقد جاء في القرآن (النساء: 171): «يا أهل الكتاب، لا تغلوا في دينكم، ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله . .»[78]. وعلى النحو ذاته يوضع صلب المسيح موضع الشك، إذ يصرح القرآن، بالقول ضد اليهود، الذين يقولون، كما يرد في القرآن، «إنّا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله» (النساء: 157) قائلاً: «وما قتلوه وما صلبوه . .». وهنا تكمن، في رأينا، اللحظة اللاهوتية الحاسمة والفاصلة التي حملت مارتن لوثر على أن يحكم على الإسلام حكمًا سلبيًا إلى هذا المدى. ذلك لأن ما كان يشكل بنظره، أي لوثر، شخصيًا نواة المغزى الوجودي لحياته وفي الوقت ذاته نواة لاهوته، أي لاهوت الصليب الراسخ في موت يسوع على الصليب، سواء في تنفيذه العملي، عن طريق دخوله هو في الوضع المقترن بالمعاناة من الصلب، أم في مضمونه، من حيث إفضائه إلى معرفة الله، الآب، عن طريق المسيح، بحكم كونه المصلوب، هذا أمر لا يقدم القرآن من أجله نقطة استناد. «فهنا لا يكون المسيح منقذًا، ولا مخلّصًا،

ولا ملكًا، ولا غافرًا للخطايا، ولا رحمةً ولا روح قدس»[79] كما يقول لوثر شاكيًا. لقد ولى الأدبار هنا الآب والابن والروح القدس، والمعمودية، والسر، والإنجيل والإيمان، وكل التعاليم المسيحية والنظام المسيحي، وما عاد ثمة شيء يحل محل المسيح سوى محمد بتعاليمه المتعلقة بأعمال المرء الخاصة به، ولا سيما ما يتصل بالسيف: «وهذا هو الجزء الرئيس من العقيدة الإسلامية . .»[80].

ولئن كان من الممكن أن يظفر المرء من مارتن لوثر، مع ذلك بجوانب إيجابية من الإسلام، فإن هذه الجوانب تعود على سلوك المسلمين الذي يبدو له أنموذجيًا من وجهة معينة[81]. ولكن هذا كله يقع بنظره آخر الأمر في نطاق العدالة الإيجابية في العمل، «فهي مظهر خادع ولا تجدي شيئًا»[82]. ويقول لوثر: «لأنك لا تجد أيضًا في هذا الجزء مسيحيتك. وماذا يجدي مثل هذا، ما دام خارج إطار المسيحية، وضدها؟»[83].

6، 2، 5) اهتمام لوثر بالإسلام: استعراض

كان ما يسمى الخطر التركي في تلك الأيام يمثل بنظر مارتن لوثر لحظة الإثارة للاشتغال بالظاهرة الغريبة عنه، ظاهرة الإسلام. وقد كان لبث زمنًا طويلاً يتوق إلى التعرف على القرآن ذاته وإلى النظر فيه، فقد كتب يقول في عام (1542 م) في مقدمته لترجمة الدراسة المسماة ‹ضد شريعة المسلمين› لمبشر الشرق العائد إلى القرن الثالث عشر، ركُلدُس دي مونتي كروتشي[84]. وقد كان أعلن في عام (1530 م) أنه سيكونَ مسرورًا لو قرأ القرآن[85]، وانتهى الأمر به إلى هذا، بموجب إفادته هو، بالتأكيد، أول ما كان ذلك، في ثلاثاء المَرْفَع الموافق الحادي والعشرين من شباط عام (1542 م): «غير أني رأيت في ثلاثاء المَرْفَع هذا، القرآن باللاتينية، ولكن ترجمته رديئة جدًا، حتى لقد وددت لو أنظر في ترجمة أكثر وضوحًا»[86]. أي أن هذا يعني، إذا فهمنا لوثر فهمًا صحيحًا، أنه لم ينظر في القرآن أول مرة إلا في عام (1542 م)، وكانت نسخة لاتينية، وقرأه. أما أنه كان من الواضح للعيان أنه كان يقتني منذ وقت أبكر إلى درجة بعيدة، مخطوطات لاتينية للقرآن، أو مستخلصات منه على الأقل، فذلك ما يستفاد من

رسـالته ‹عـن الحرب ضد الأتراك› العائدة إلى عام (1529 م). وهناك يرد قوله: «ولـديّ بعـض أجـزاء مـن قرآن محمد يمكن أن تكون بالألمانية موعظة أو كتابًا تعليميًا، كما يـرد في المرسـوم الـبابوي»[87]. ويضـيف قـائلاً: «وإذا توفر لدي الوقت فلا بد لي أن أنقله إلى الألمانية، لكي يرى كل امرئ كم هو كتاب فاسد مشين»[88]. وهي خطة لم تتحقق. وبذلك نقف في مواجهة سؤال: لماذا لم يشتغل منذ عام (1529 م) بالمطالعات في القرآن، بل لم يبدأ إلا في عام (1542 م). هناك تكهـن يوحـي بـأن الخطر التركي بات حادًا من جديد في مستهل الأربعينيات، ففي الثاني من أيلول عام (1541 م) جرى الاستيلاء على بودابست، وكان هذا بـنظر لوثـر حافـزًا لكي يشتغل الآن، آخر الأمر بالقرآن ذاته. وفي الحادي عشر مـن تشرين الأول عام (1541 م) ظهرت رسالته ‹تنبيه إلى وجوب الصلاة ضد الأتـراك/ Vermanunge zum Gebet Wider den Tuercken›، وفي ثلاثـاء المَرْفَع مـن عـام (1542 م) نعلم أنه قد قرأ القرآن «الآن». وقد كان جدل لوثر المذهبي ضـد الإسـلام ازداد حـدة بسبب مطالعاته الخاصة في القرآن. وقد كانت زايلته شـكوكه فـيما إذا كـان قرأ القرآن بنفسه، ووصل الآن إلى إدراك مؤداه، أن هذا الأخ المدعـو ريتشـارد (Richard) لم يبـتدع كتابه، بل يبدو كأنما أقره إقرارًا [89]. ويتـبين، في مقدمـته للرسـالة الـتي حـررها في تلـك الأيام، بعنوان ‹كتيب عن الأتـراك القـتلة/ Libellus de ritu et moribus Turcorum› أنه كان ثمة رسالتان عـن الإسـلام معروفـتان لديـه، رسـالة ركُلـدُس ورسـالة ‹نظـرة في القـرآن› لنـيقولاوس الكويسي[90]. وهو يصدر حكَمًا مدمرًا على كلتا الدراستين: «لقد كـان مقصـدهما ردع المسـيحيين الأكـثر سـذاجة عـن الإسـلام»[91]. وقـال إن الرسـالتين مجـرد مستخلصـات من المواضع الأكثر إثارة للنفور والامتعاض، في القـرآن، وهـي مـن نتاج الكراهية وعدم المقدرة على تفنيد الإسلام[92]. أما أن هـذه الاتهامـات لـيس لهـا مـا يسـوغها ولا تصـح عـلى ركُلـدُس، ولا عـلى كوزانوس، فذلك ما لا نستطيع أن نفصِّل القول فيه أكثر من هذا هنا، كما أنه غـير مطـروح عـلى بسـاط البحث هنا. أما ما يلفت النظر فهو هذا: فبعد اثني عشـر عامًـا، حـين تأهب لوثر لنقل رسالة ركُلدُس إلى الألمانية، وكان هذا بعد ثلاثاء المرفع من عام (1542 م)، أي بعد أن قَرأ القرآن، ما عاد يرد الحديث عن

كـل هـذه المـآخذ، بل على النقيض من ذلك: فلوثر يرى الآن ما كان يشتبه فيه قـبل ذلـك قـد تـأكد الآن في القـرآن[93]. على أن تعجُّبه من أن أحدًا لم يحاول حـتى الآن، كما يقول، «أن يطلع على ماهية عقيدة محمد قد تحقق إشباعه بمجرد معرفـته أن محمـدًا عـدوٌ للعقيدة المسيحية، ولكن لم يتبين على وجه التفصيل، خطـوةً فخطـوةً، مـا تلزم معرفته»[94]، وهذا يبين أن لوثر لم يكن واسع الإطلاع على تفصيل الفكرة الأساس.

فـلماذا يترجـم مـارتن لوثـر رسـالة رِكُلـدُس تحديـدًا ولم يترجـم رسـالة كوزانـوس إلى الألمانـية؟ هذا أمر لا سبيلَ إلى الفصل فيه. على أن لوثر نفسه يقـدم مـن المـبررات قولـه إنه «قد رأى أن من المفيد ومن الضروري نقل هذا الكتيـب إلى الألمانـية ’إذ لـيس لديـنا أفضـل مـنه‘. .»[95] وهذا التسويغ ليس مـبرَرًا من وجهة نظر القضية ذاتها، لأن الرسالة الكوسانية ‹نظرة في القرآن›، بعدِّهـا نتيجة الدراسة القرآنية المكثفة والمفصلة وبحكم كونها، في الوقت ذاته، محاولـة مـن أجل بناء جسور للتفاهم بين المسيحية والإسلام، ومن أجل تقديم توجـيهات مسـتمدة من القرآن، للعقيدة المسيحية، تعد، مع أخذ الوضع المتوتر بعـد سـقوط القسـطنطينية في عـام (1453 م) بعـين الأهمية، رسالة ملطفة في جدلهـا المذهـبي، وأنموذجـية في دفاعها المقصود عن العقيدة، ضمن إطار المراجع المعاديـة للإسلام في ذلك الوقت. ولكي يطلع المرء على «الكيفية التي يتصرف بهـا الإسـلام تجـاه العقيدة المسيحية بالتفصيل المجزأ، وأين يكون ذلك، وكيف يكـون» كمـا يعـبر عـن ذلـك لوثـر[96]، قد تقدم الرسالة الكوسانية ‹نظرة في القـرآن› إلـيه مسـاعدة قـيمة، مـن أجـل العثور على موقف تجاه الإسلام أكثر تفاهمًـا وتوازنًـا، ولكن لما كان مارتن لوثر قد تماشى مع العداء للأتراك، الذي كان سائدًا في تلك الأيام، من الوجهة السياسية على أساس التهديد العثماني، وكـان مـن الناحية اللاهوتية يدين الإسلام بحكم كونه من الديانات المصطنعة ذات الصـبغة الـبابوية فمـن الجائـز أن لا تكـون الرسـالة تسـعى إلى التوافق والـتوازن بـين المسـيحية والإسـلام، مـثل رسـالة كوزانوس موضع الترحيب. ولكن ربما كان نيقولاوس الكويسي أيضًا، بحكم كونه «هرقل البابا»[97] مشتبهًا فيه بنظره، حتى إنه ما عاد يذكره في عام (1542 م) من أجل ذلك السبب.

وقـد كـان من نتائج نفور لوثر من الإسلام التي ترسخت بعد مطالعاته في القـرآن أنـه نقـل الآن إلى الألمانـية رسالة رِكُلدُس التي كانت لا تزال تتعرض للهجوم الحاد.

وقـد سـوَّغ خطواته «بأنه بات من المعروف لدينا نحن الألمان أيضًا مقدار ما تـنطوي عليه عقيدة محمد من الفظاعة 'ولكي نزداد قوة في عقيدتنا المسيحية'»[98]، وكـان يستهدف بالمقصد ذاته، حين اتخذ موقفًا في تشرين الأول من عام (1542 م)، في رسـالة لـه إلى مجلـس الكـنائس بـبازل إلى جانـب طـبع تـرجمة القـرآن إلى اللاتينـية، وهي الترجمة المتنازع عليها في تلك الأيام، لروبرت الكيتوني، والتي قـد كـان أنجـزها بتكليف من بطرس المبجَّل في عام (1143 م): «لقد دفعني إلى ذلـك أن في وسـع المـرء أن يـلحق الضـرر (أكثر مما يفعل ذلك بكل الوسائل الأخـرى) بأن يكشف عن قرآنهم لدى المسيحيين، لعلهم يرون مقدار ما يتسم بـه هـذا الكـتاب ممـا يسـتوجب اللعنة، والزراية ويبعث على اليأس، إذ يحفل بالأكاذيـب والأسـاطير وكل التهاويل . .»[99]. وعلى أساس هذه المداخلة جرى آخـر الأمـر، في الحـادي عشـر مـن كـانون الـثاني عام (1543 م) إخراج طبعة القرآن[100]، وكتب لها مارتن لوثر مقدمة[101].

6، 2، 6) خلاصة

ولنلخص: تتحدد مجادلة مارتن لوثر مع الإسلام، في جوهرها، بعاملين:

1) أنهـا مطـبوعة في تلك الأيام بطابع التهديد العسكري للعثمانيين المسلمين لأوربة.
2) أنهـا توجـد بكامـلها في ظـل مجادلاتـه الخاصـة المحسومة من أجل البقاء، مع روما.

وبـالانطلاق مـن هـذه الأنمـاط (السـيكولوجية) من القسر، ومن الضغط العسـكري مـن الخارج والدافع اللاهوتي-العاطفي، من الداخل، يتبين سبب نقـد لوثر الكبير للإسلام. وقد أدت المضاهاة بين البابوية والإسلام، وهي التي كانـت عـند دي فـيوري لا تزال مجرد رؤيا وتغدو عند لوثر واقعًا، باتت تحدث

مفعولها عـلى نحـو خطير العواقب: ذلك لأن لوثر يعكس، بسبب ذلك، صورةً كاثوليكـيةً شـائهةً مشـوهةً بطريقة الإرجاف، الخاصة به، في اتجاه الإسلام، وقد ميزها على أنها ديانة العدالة المصطنعة ذات الصبغة البابوية.

وقـد كـان تفسـير لوثـر للإسـلام بأنه دولة المسيح الدجال في آخر الزمان يحجـب نظـره عـن الأصالة والجدة الخاصتَين بالإسلام. لقد كانت نظرته تتركز بالأحـرى على لاهوت الصليب (crucis) بحكم كونه المسيحي المميز في المجادلة اللاهوتية مع الإسلام.

7) عصر التنوير

7، 1) مبادئ العقل ومقياس الإنسانية

بحلول عصر التنوير، وهو مفهوم غدا شائعًا متداولاً منذ نحو منتصف القرن الثامن عشر في أوربة الغربية، يبدأ أيضًا طور جديد من أطوار التاريخ الإسلامي المسيحي.

وذلك أن النقد الذي كان يمارس باسم العقل المستقل، للمجتمع بتقاليده وتصوراته الموروثة للقيم، لم يتورع عن نقد المسيحية أيضًا. وأصبحت المسيحية أيضًا، من جراء تراخي الارتباط بالمذهب، والتقاليد، مضطرةً إلى تبرير ذاتها في مواجهة العقل من حيث كونه المبدأ الأعلى. وتحول تعدد المذاهب المسيحية إلى حافز للتساؤل عن ديانة تتجاوز هذه المذاهب وتتسامى فوقها، ويتمثل أساسها في العقل البشري المشترك بحكم كونه مبدأ الوحدة، وأصبحت فكرة التسامح هي الغالبة. ولئن كانت الجذور الروحية لهذه الفكرة ترجع إلى مدى أبعد، إلى الوراء، فإنها لم تحظ باتساع مدى التأثير إلا الآن.

وكان عمانويل كنط (Immanuel Kant, 1724-1804) هو الذي أجاب عن سؤال «ما التنوير؟»[1]، في عام (1784 م) في صياغة دائمة الأثر: «التنوير خروج الإنسان من ربقة القصور الناجم عن نفسه ذاتها. والقصور هو عدم قدرة المرء على استخدام عقله من دون توجيه امرئ آخر. وتتحمل النفس جريرة هذا القصور عندما لا يكمن سببه في نقص العقل، بل في العزم والتصميم والجرأة على استخدام عقله من دون توجيه امرئ آخر. وعلى هذا فالشعار

الانـتخابي في عصر التنوير هو: 'عليك بالجرأة/ Sapere aude!'، ولتكن جريئًا على استخدام عقلك!»[2].

استطراد: «عصر التنوير الذي لم يتح له الإشباع»[3]

ويكتـب كـنط قائلاً: «لقد جعلت ذروة عصر التنوير، وهي خروج الإنسان مـن ربقـة التقصـير الـذي جـرته علـيه نفسه، مفضِّلاً أن يكون ذلك في أمور الديـن . .»[4] لأن القصـور في هـذا المضـمار هو أشد أشكاله ضررًا فيما يرى، «أي أنه أشد هذه الأشكال جميعًا تجريدًا من الشرف»[5].

فمـا يعلِّمـه كـاهنٌ نتـيجةً لوظيفـته «بحكم كونه مفوضًا من قبل الكنيسة، إنما يقدمـه بحكم كونه شيئًا لا يملك سلطة حرة، حيث يعلم ما يروق له هو، بل يترتب علـيه أن يسـرده بموجـب تعلـيمات امرئ آخر، وباسم هذا الآخر»[6]. وذلك، على الأقل، ما دام لا يجد في ذلك «شيئًا يتناقض مع ديانته في سريرة نفسه»[7]. فإذا كانت الحالـة الأخيرة هي التي يتمثل فيها واقع الحال «فلن يكون في وسعه أن يتقلد مهام وظيفته بضمير حي، ولن يكون له بدٌ من أن يستقيل» [8].

وفي مقـابل ذلك يترتب على الكاهن، بحكم كونه عالمًا في اللاهوت، أن يتمتع بالحـرية الكاملـة «في اسـتخدام عقلـه الخاص على النطاق العام، والتحدث باسمه الشخصـي، لأن وجـوب كـون الأوصـياء عـلى الشـعب (في الأمـور الكهنوتية) قاصـرين هـم أنفسـهم أيضًـا، مـرة أخـرى، أمر غير معقول يصل إلى درجة تخليد الأمـور غير المعقولة » [9]. ومن أجل ذلك يعثر كنط على فكرة مؤداها أنه يجب أن يتمـتع مؤتمـر الكـنائس بالحق في الالتزام، فيما بينهم، على أساس تحليف الأيمان، برمـز لا يـتغير، ليتمتعوا بهذه الطريقة، بوصايا عليا لا تتوقف على كل عضو من أعضـائها، ويتولوا هذه الوصاية، عن هذا الطريق، على الشعب، بل ليخلدوا هذه الوصـاية»، «وهـذا مسـتحيل كل الاستحالة» ومثل هذا التعاهد «الذي سوف يخلد إلى الأبـد، كـل تنوير لاحق يعد على الإطلاق باطلاً ولاغيًا»[10]. ذلك لأن التخلي،

فـوق التنوير نفسه، عن تنوير الأجيال اللاحقة أيضًا، سوف يعني «المساس بالحقوق المقدسة للبشرية ودوسها بالأقدام»[11].

عـلى أن مـا حذر منه كنط قبل نحو مئتي عام، باسم العقل، تحذيرًا بأسلوب الحاجـة، مـا زال غـير متحقق حتى اليوم. فالطبقات المتراتبة في المسيحية المؤلفة مـن الكـنائس، لا تسـمح، داخـل إطـار اللاهـوت (المسـيحي)، في البحـث والتعلـيم، إلا بمـا تنظر إليه على أنه يتوافق مع التعاليم التي تقدمها الكنيسة. وبذلـك يجري الحد من الحرية المطلوبة في البحث والتعليم ليقتصر هذان على المأثور عن الكنيسة التي تفهم الطبقات المتراتبة أنها حاميتها.

أمـا الإسلام الذي لا يطرح على نفسه تساؤلات نقدية من هذا النوع على الإطـلاق، فـيلغي هـذه بعدِّهـا من مقولات التفكير الغريبة التي تفسد الوحدة المزعومة، وحدة الإيمان والمعرفة، ويرتد راجعًا إلى معرفة القرآن التي لا تضاهيها معـرفة[12]. أمـا رسـالة عـلماء اللاهـوت والفقـه المسلمين فهي، برأيه، تفسير المعرفة المستمدة من الإيمان، والمُودَعة في القرآن والحديث.

ولم يجر حتى الآن، لا في المسيحية ولا في الإسلام، الإمساك بخيوط الإشكالية الـتي تعـرّض لهـا كـنط، ولا سـيما فـيما يتعلق بالبحث والتعليم، إذ تتمسك الديانتان كلتاهما، تمسكًا عنيدًا، بموقعهما الخاص السابق على التنوير.

وبغـض الطـرف عـن ذلـك، كـان مـن الممكـن أن يـتطور، في مناخ عصر التـنوير، فهم جديد للأديان. وهذه الرؤية الجديدة لا تدين بوجودها للمبادرات الكنسـية، بـل لدافـع البحـث العـلمي. ولـنقدم هـنا، مـن الأمثلة على ذلك، هَدْريان رلاند (Hadrian Reland).

7، 2) هَدْريان رلاند: الديانة المحمدية

لقـد لفـت هَدْريـان رلانـد (1676-1718 م)، أسـتاذ اللغـات الشـرقية في أوترشـت (Utrecht)، الأنظـار كـثيرًا بكـتابه المنشـور في عـام (1705 م)[13]. ويتضـمن الكـتاب المقسـم إلى قسـمين، في قسـمه الأول ‹خلاصـة وافـية في

اللاهـوت المحمـدي مـن مصـادر موثوقـة، بالعربية واللاتينية/ Compendium theologia Mohammedicae , arabice et latine› ويتضـمن في قسـمه الـثاني، أنماطـاً مـن التطوير والتشويه للإسلام، أسطورية، كانت منتشرة في تلك الأيام، ويتجه هَدْريان رلاند وجهة مضادة لهذا.

وهـو يكتـب، في مقدمته، قائلاً: «إن الأديان إما أن لا يفهمها خصومها، وإما أن تـتعرض للإنكـار والجحـود بقصـد خبيـث . .[14]. وهكـذا تعرض اليهود والمسـيحيون لسوء مقالة الوثنيين . .[15]. وهكذا وُضعت الكنائس التي لم تكن تتبع كنيسة روما، على صعيد واحد مع المحمديين»[16]. ولا يريد رلاند أن يتولاه الخـوف والنفور بسبب هذه التجارب، وهو يضع مقصده إزاء الأحكام المسبقة الـتي تـنزع إلى الـتاريخ: «مـن الجائز سبر غور الحقيقة كما هي»[17]. وهو يشعر بأنـه ملتزم تجاه هذه المبادئ، وهكذا يريد أن يسهم في فهم للإسلام متحرر من الأحكام المسبقة، ويكتب قائلاً: «ذلك لأنني كنت أرى على الدوام أن الأديان لا يمكـن أن تكـون جنونية ونابية عن الذوق كما يخيل إلى ممثلي الدين المسيحي»[18] لأن الله «وهـب لكـل البشـر عقـلاً»[19]، وذلـك في الحقيقة على نحو لا يتوقف على التبعية الدينية لكل منهم.

وما من شك في أن هذا الموقف ينضح بروح عصر التنوير الذي نسف أفق الفهـم المـوروث المطـبوع بطـابع الكنيسـة المسيحية، ومهد بذلك لفهم جديد للدين وراء غايات ادعاءات الحق المذهبية في الأحكام المطلقة.

وبعد أن انفتح رلاند على روح عصر التنوير هذا، من ناحية أولى، لم يلبث أن سـقط مـتخلفاً عـنه، مـن ناحـية أخرى، عندما ظنَّ أنه يتبين له في الإسلام حـيلة الشـيطان الـتي كـان ينظر إليها على أنها حافز يستطيع أن يستخرج منه الفـائدة مـن أجـل الدفـاع عـن المسـيحية، وكـان ذلك بروحٍ كاملة من الجدل المذهبي المعادي للإسلام.

وكـان كـتاب رلانـد يُعـنى في زمانـه بمـادة المناقشـة، وكان مقصده أن يتأمل الإسـلام من زاوية النظر الخاصة بتصوره لنفسه، ولم يجد تقبلاً إيجابيًا فقط، بل وطالـب المؤيـدون والـناقدون بدورهـم في الكـلام. ولجأت الكنيسة إلى وضع الكتاب في قائمة المحظورات بسبب ميوله الموالية للإسلام كما زعموا[20].

7، 3) غتهُلد إفرايم لِسنغ: ‹ناتان الحكيم›

ويحـاول غـتهُلد إفـرايم لِسنغ (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-81) في هـذا العصـر في عام (1779 م) بحكايته التمثيلية، الواردة في القصيدة المسرحية ‹ناتـان الحكـيم/ Nathan der Weise› أن يحدد صورة العلاقة بين أديان التوحيد الثلاثة الكبرى، اليهودية، والمسيحية، والإسلام، تحديدًا جديدًا[21].

فهـناك «خـاتم لا تقـدر قيمـته بـثمن»، وهـو قـادر فـوق ذلـك على الإتيان بالمعجزات، يتم توارثه منذ أجيال، من الأب إلى أحب أولاده إليه [22]:

فكان هذا الخاتم ينتقل من ولد إلى ولد
حتى انتهى آخر الأمر إلى أب له ثلاثة أبناء
كانوا يطيعونه، جميعًا، على درجة سواء،
وكان يحب الثلاثة جميعًا، نتيجة لذلك، على درجة سواء،
ولا يتمالك نفسه من ذلك.

ولكـي لا يكـدر الأب أيًّا من أولاده يوعز إلى فنان بأن يصنع خاتمين آخرين مماثلين له، وحـين يـأتي هـذا بالخـاتمين لا يسـتطيع الوالـد نفسه أن يفرق بين الأصل والخاتمين الآخرين. أما تطبيق هذا على الأديان فهو كما يلي: مهما يكن مـن إمكان التفريق بين هؤلاء في طقوسهم وعباداتهم، «حتى في الثياب، وحتى في الطعام والشراب»، فإنهم يظلون في الأساس غير قابلين للتفريق بينهم:

أَوَلا يقوم أساسهم جميعًا على التاريخ؟
مكتوبًا أو متناقلاً بالرواية!
ولا بد للتاريخ أن يُقبل، بثقة وأمانة
أليس كذلك؟
والآن، أيٌّ من هؤلاء يرتاب المرء، أقل ما يرتاب،
في ثقته وأمانته ؟ أهم من ذويه!
نحن الذين خرجنا من دمه؟
والذين قدمنا البراهين على حبه
والذين لم يخدعونا قط
حين كان الانخداع أبْرَأ لأسقامنا؟!

وأنّى لي أن أكون أقل تصديقًا لآبائي
من تصديقك أنت لآبائك؟ أو النقيض.
وهل أستطيع أن أطالبك
أن تعاقب أجدادك على أكاذيبهم
لكيلا أتناقض مع أكاذيبي ؟ أو النقيض
والشيء ذاته يصح على المسيحيين! أليس كذلك؟.

والآن يأخذ الأبناء في تبادل الاتهام، ويقسم كل منهم للقاضي، موافقًا للحقيقة، على أنه تلقى الخاتم مباشرةً من يد والده:

وأكد كلٌ منهم أن الوالد
لا يمكن أن ينطوي على سوءٍ حياله
وقبل أن يرتاب في هذا من قِبَله
من قبل مثل هذا الوالد العزيز،
يجب عليه قبل ذلك، أن يرد اللعبة الخبيثة إلى أخويه
مع ما كان يسره أن لا يصدق عنهم إلا الأفضل
وزعم أنه سيعرف كيف يكشف عن الخائنَيْن:
وسينتقم لنفسه.

ولما كان الوالد المتوفى ما عاد يمكن دعوته إلى الإدلاء بمشورته، وما عاد من الممكن التعرف على فرقٍ في الخواتم ذاتها، فإن القاضي يهم برد الأبناء: وإذا الفكرة المتقدة تخطر بباله:

ألا فلتقفوا ! فإني أسمع، أن الخاتم الحقيقي
يتمتع بالقدرة السحرية، على أن يجعل صاحبه محبوبًا
مقبولاً عند الله وعند الناس
ولا بد لهذا أن يحسم المسألة !
لأن الخواتم المزيفة لن تستطيع هذا!
والآن ما الذي يحبه اثنان منكم أكثر ما يحبان؟
السلطة، ألا فقولا ! أتراكما تخلدان إلى الصمت؟
الخواتم لا تؤدي فعلها إلا باتجاه خلفي!
ولا تؤديه باتجاه الخارج!

أوَ كُلٌّ منكم لا يحب إلا نفسه
أكثر ما يحب ؟
إذًا فأنتم الثلاثة جميعًا
مخادعون مخدوعون!

وبالنظر إلى عدم إمكان التمييز بين الخواتم لا يتبقى في النهاية إلا النصيحة: أن يرى كلٌّ من الأبناء قدرة خاتمه عن طريق وضع حياته على محك التجربة والبرهان:

هيا إذًا!
فليجتهد كلٌّ منكم في حبه نزيهًا
ساعيًا إليه مجردًا من الأحكام المسبقة!
وليطمح كلٌّ منكم إلى كسب البرهان
ليكشف عن قدرة الحجر في خاتمه!
ولتسعفه هذه القدرة، آتيةً بالحُلُم
وبالصبر والتحمل من أعماق القلب
وحسن الصنيع
وبأعمق التفاني في الله

وما يريد لِسنغ أن يقوله بهذه الحكاية التمثيلية عن الخاتم هو: الخواتم الثلاثة، وهي رموز تدل على الديانات السماوية الثلاثة، هي جميعًا هبة من الله. والسؤال عن حجيتها سؤال لا يمكن الفصل فيه من الوجهة النظرية. والأمر الحاسم هو: كيف يتعامل معتنقوها مع الناس من الوجهة العملية ؟ فالمقدرة التي تنجم له من الخاتم، أي من الدين، ينبغي لها أن تكون مرئية في حياته، في التضامن البشري، ودماثة الخلق والتسامح، فيما يشبه «التجلي» وإنما يكمن السر «الوحي الرباني» الذي تدعي كل ديانة لنفسها الحق فيه، في أن يتنافس أتباعها في عمل الخير. ويشعر المرء، على غير إرادة منه، حينما تعرض له هذه الفكرة أنها تذكِّره بتلك الآيات القرآنية التي تشير إلى الاتجاه ذاته: «. . فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأتِ بكم الله جميعًا، إن الله على كل شيء قدير» (البقرة: 148)، (المائدة: 48) «وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم

واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرًا من الناس لفاسقون».

ويرى لِسنغ أن كل ديانة من الديانات الثلاث لا تعكس الوحي الرباني من داخل ذاتها إن صح التعبير، أي بالمعنى الموضوعي ل«الوحي الرباني»، بل لا تفعل ذلك إلا على قدر ما يجد الإنسان ذاته، سواء أكان يهوديًا أم مسيحيًا، أم مسلمًا، مستعدًا لأن يعيش حياته بما يتماشى مع عقيدته: فالدين، بحكم كونه دينًا، لا يُعد ضمانًا لحياة إنسانية ناجحة. إنه الإنسان ذاته، الذي لا بد له أن يأتي «لمساعدة دينه» الذي أصبح فيه عظيمًا، وفق تعبير لِسنغ، أي أنَّ على الإنسان أن يساعد دينه هو، بذلك، على الوصول إلى طاقة الإقناع، لكي يثبت حسن بلائه في حياته بما يأتي وما يدع من الأمور. وهذا المقياس الإنساني في مضمار العلاقات بين الناس يعد عند لِسنغ طاقة للتفاهم التي تتبوأ مكانًا فوق مكان الأديان الثلاثة. وليس المعتقد الخاص بكل منها، ولا ادعاء الصحة المطلقة المسلَّم به، هما المقياس الحاسم في علاقة أديان التوحيد الثلاثة كلٍ منها بالأخرى، بل الإنسانية التي تمارَس في كل منها. فالأهمية العملية للإيمان، وليس البُعد النظري للاهوت، والأخلاق، والعقيدة، والحياة لا التعاليم، هي الأمور التي يُعَوَّل عليها، في فهم الأديان[23].

وإلى جانب مقياس الإنسانية يبرز لِسنغ « خطة التربية الربانية » الواحدة للبشرية لتكون عنصر علاقة وعنصرًا مؤسسًا للمجتمع في الأديان، عندما يفسر الوحي بأنه «عميلة تربية إلهية للعقل»[24]. وبذلك يفهم الأديان على أنها «جزء من نوع من تربية التاريخ»[25]. ويتمثل هدف هذه العملية اللاهوتية في الاستقلال الأخلاقي للبشر ما دام العقل يؤهله لتحقيق أنماط من الحياة الأخلاقية، كما يرى لِسنغ. ويعد القبول المتبادل والتسامح في الهوية الدينية الموروثة، وفردية الأديان، من الشروط الأولية الملازمة داخل نطاق هذه العملية[26].

وعلى الخصوص، في عملية التصالح العام بين البشر ذوي العقيدة المتباينة، يعبر لِسنغ في نهاية المسرحية عن قناعته بأن السلام بين البشر تابع للسلام بين الأديان[27].

7، 4) تقلُّب المُثُل في فهم الأديان

يُلتَمَسُ الأساس الفكري لعصر التنوير، في المقام الأول، في الفلسفة[28]. وقد كان تنفيذ أفكارها في اللاهوت والكنيسة مصحوبًا بآلام مخاض مبرحة[29]. فإلى أي مدى أحدث فهم عصر التنوير لنفسه آخر الأمر آثارًا على علاقة الأديان بعضها ببعض؟.

خلال الانتقال إلى العصر الحديث، في القرن السادس عشر تميزت العلاقة بين كلتا الديانتين، ونعني بذلك هنا العلاقة بين المسيحيين والمسلمين، على الأرجح، بنهج المواجهة العنيفة، وكان المسؤول عن ذلك تهديد غربي أوربة من ناحية من قبل الزحف التوسعي العثماني، ومن نلحية أخرى، المجادلة المتسمة بالعجز في قضايا كلتا الديانتين، ومن الممكن أن نسمي صورة الحالة النفسية في تلك الأيام التي علقت بها الأحكام المسبقة، وأفق التجارب والأحاسيس عند المسيحيين بالنظر إلى المسلمين، تسمية صائبة محكمة، بمفهوم «الخطر التركي».

وبحلول عصر التنوير وما فيه من مبادئ العقل، ومن ثم مفهوم الإنسانية، من حيث كونهما عنصران من العناصر التي تؤسس للتماسك في العلاقة بين الأديان، أمكن، في هذا الفهم المتسامي للدين، التغلب على أحكام مسبقة توارثها الناس منذ عهد بعيد، وبذلك جرى وضع الأساس للتسامح بين الأديان. ولم يتحقق الاستقرار لهذا الميل، من ناحية ملموسة في لقاء فكري متغير مع الإسلام فقط، بل تحقق هذا أيضًا على صعيد اجتماعي-سياسي. فقد حقق الملك البروسي، فريدريك الثاني (Friedrich II, 1740-1780) الملقب بالكبير وهو الفيلسوف الجالس على العرش، في حقبة حكمه، أفكار عصر التنوير. وتجلت فلسفته التي استلهمها من فولتير (Voltaire, 1694-1778)، فيما تجلت فيه، في أنه فسر مكانته مستمدًا ذلك من خاطرة تفيد أنه «الخادم الأول لدولته»[30]، وفي صدد الأديان، وممارسة كل عقيدة على حدة، في إيمانه الذي كان يتلخص في الجملة التي باتت مشهورة: «لا بد من التسامح مع الأديان كلها، وعلى المسؤول الأميري أن يحرص على أن لا تُلحق أيٌّ من الديانات أذىً بالأخرى، إذ لا بد هنا لكل امرئٍ أن يمارس مذهبه من الوجهة الروحية»[31].

8) «التبشير في ظل الاستعمار»[1]

ومع بداية عصر التبشير المسيحي الحديث، المنطلق من أوربة، انبثقت حقبة جديدة من اللقاء الرعوي-العملي (pastoral-praktisch) مع الإسلام. وكان الاستعمار الفرنسي لشمالي إفريقية، إذا شئنا أن نذكر مثالاً فقط[2]، يغذي أول الأمر الأمل في التمكن، في إطار قوة الامتصاص التي يتمتع بها الاستعمار، من تحويل المسلمين إلى المسيحية بأقصى سرعة، وكان هذا أملاً خادعًا، كما قُدر لذلك أن يتبين، لأن الحكومة الفرنسية كانت تحابي الإسلام من أجل مصلحة السلام الداخلي في البلاد. وأصبح أسقف نانسي، شارل مارسيال ألّمان لافيغيري (Charles-Martial-Allmand Lavigerie, 1825-1892) في عام (1867 م)، رئيس أساقفة الأسقفية التي تطورت في هذه الأثناء إلى مطرانية كبرى، وفي عام (1884 م) أصبح في الوقت نفسه رئيس أساقفة قرطاجة ورئيس أساقفة إفريقية.

وكان ينظر إلى الجزائر على أنها منصة قفز لتنصير إفريقية السوداء كلها. وكان الجنرال اليسوعي روتهان (P. Roothaan)، قد صمم، قبل جيل من الزمان، تصورًا خاصًا لتنصير إفريقية، بالانطلاق من الجزائر. ولكن مع كل الاستراتيجيات التربوية والخيرية ظل السكان المسلمون في المغرب يستغلقون على التبشير المسيحي حتى اليوم، ويتجلى الإسلام معسكرًا «غير قابل للتحويل إلى ديانة أخرى»[3]. أما الحضور الذي مارسه شارل دي فوكو (Charles de Foucauld, 1858-1916) بين المسلمين، بصفته شاهدًا على مسيحية معاشة، فقد لقي من جانب المسلمين احترامًا واعترافًا في الحقيقة، غير أن ألوان النجاح التبشيري المأمولة لم تظهر في هذه الأثناء. وبدأت أنشطة

التبشير البروتستانتية في عام (1881 م) بتأسيس محطة للتبشير بين القبائل. وانبثقت عن هذه إرسالية شمالي إفريقية (North Africa Mission, NAM)، وهي إرسالية دولية أنغليكانية ومتعالية عن المذاهب، بات ينتمي إليها الآن أيضًا (اتحاد التبشير الجزائري) و(إرسالية جنوب المغرب).

وما زالت أيام الاستعمار الأوربي، ومحاولات التبشير المسيحية في العالم الإسلامي بأسره، تحدث آثارها اللاحقة حتى اليوم. شأن الجرح: أما على الجانب المسيحي فهناك التصفية التي لم تنجح حتى اليوم لضروب الإخفاق التبشيري بين المسلمين، وأما على الجانب الإسلامي فهناك معالجة ما يسمى بالدول المسيحية القاصرة للكبت والاستغلال. لقد كانت الجزائر منذ عام (1830 م) حتى عام (1962 م)، وتونس منذ عام (1881 م) وحتى عام (1956 م) تحت حكم الانتداب الفرنسي: فثمة أجيال من المسلمين عاشت في ظل الإمبريالية الاستعمارية، ليس هنا فقط، وعانت منه، وإذًا فلا عجب في أن يضع المسلمون، الذين لم ينسوا تلك الأيام، الاستعمار والتبشير في خانة واحدة، وأن يحاولوا أن ينفضوا عن أنفسهم عبء الماضي الذي يجثم على صدورهم، آخر الأمر، ليستعيدوا هويتهم الإسلامية الخاصة بهم.

وكان من المفترض أن يتحقق باستقلال دول شمالي إفريقية الذي انتُزع بالدم بعد الحرب العالمية الثانية، رغبة أولى: التحرر من دولة الاحتلال، ففي عام (1951 م) تحررت ليبيا، وفي عام (1956 م) تحررت المغرب وتونس، وفي عام (1962 م) تحررت الجزائر. وبذلك أصبح الإسلام في الواقع أو من الوجهة العملية، دين الدولة. وفي ليبيا يحظر القانون كل نشاط تبشيري مباشر. وهذا ينطبق أيضًا على الجزائر، وتونس والمغرب التي أعلنت عدم شرعية كل عمل تبشيري بالدستور الذي جرى تبنيه في عام (1963 م). وفي عام (1964 م) عقد الفاتيكان مع الحكومة التونسية اتفاقًا عاد على الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بالاعتراف الرسمي، وهذا يعد أول اتفاق من هذا النوع مع بلد إسلامي.

ولم يكن بدٌ للعمل التبشيري الذي بدأت به (إرسالية شمالي إفريقية) قبيل نهاية القرن التاسع عشر في المغرب، أن ينقطع في تونس عام (1963 م) بناءً على قرار من الحكومة، ويجتهد الميثوديون وبعض التجمعات الأخرى الأصغر

حجمًا، في المحافظة على عملهم بشروط محدودة وتعد الأقليات الأوربية الممثلة في المغرب مسيحية من الناحية الاسمية، وهي تشكل اليوم تلك «الكنيسة الخاصة: الأجانب المسيحيين الذين يعيش كل منهم في ظل سفارة بلدهم»[4] ويشرف عليهم من الناحية الروحية طوائف كلٍ منهم الأجنبية المستقرة هناك أو كهنة الأخويات الرهبانية المتبقين هناك.

وما زالت الاستراتيجية المتبعة من الجانب المسيحي، وهي استراتيجية التبشير السريع بين المسلمين، تخلِّف آثارها، كما أن وجود المسيحيين بين المسلمين، وهو ما يثير الشكوك لدى الجانب الإسلامي بحكم كونه تبشيرًا مستورًا، لم يؤدِ إلى تقارب بين المسيحيين والإسلام. وتتمتع الأقليات المسيحية في الحقيقة، بحكم انتمائها إلى من يسمون بأهل الكتاب، من الوجهة الرسمية، بوضع خاص، ومع ذلك فهي لا تمثل مواطنات ومواطنين ذوي حقوق متساوية في دولة إسلامية تستهدي بالإسلام، ولا يمكن لهؤلاء أن يحوزوا على هذه الصفة، وهم يعيشون من الناحية العملية جنبًا إلى جنب مع الأمة الإسلامية.

وبفعل التيارات الإسلامية ازداد في السنوات الأخيرة الضغط على المسيحيين في البلدان الإسلامية، وذلك في الحقيقة عندما يشتمون رائحة «صليبية» جديدة، وفقًا لتعبيرهم.

9) بدء البحث التاريخي النقدي في الإسلام

لم يتحقق مطلب الكنائس المسيحية في العصر الحديث التغلب على الإسلام عن طريق التبشير، بل على النقيض: إذ أجج، في سياق الاستعمار، نار مزايا جديدة عند المسلمين. وفي هذا الوقت فوّت المسيحيون فرصة مناقشة الإسلام بحكم كونه ديانة عالمية، بأسلوب موضوعي وبنّاء، من دون نوايا تتصل بالجدل المذهبي والدفاع عن العقيدة، مع التحرر من ادعاءات الحق المذهبية، وألوان القسر العَقِدية.

على أن هذه المهمة تولاها آخرون. ولم يتهيأ الاختراق من أجل البحث في الإسلام إلا منذ منتصف القرن الأخير ومع بداية قرننا[1].

وقد أسس المستشرق النمساوي، ألفرد فون كْرِمَر (Alfred von Kremer, 1828-1889) بأعمال مثل: ‹تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام/ Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, 1868› و‹تاريخ الحضارة في الشرق، أيام الخلفاء/ Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 1875-77› قاعدة للنظر في الإسلام من وجهة نظر التاريخ الحضاري. وخلّف المستشرق الألماني تيودور نلْدِكة (Theodor Nöldeke, 1836-1930)، وهو الذي كانت له قدم راسخة في ميادين جمة، ولا سيما في البحث في القرآن، وعلم اللغات السامية، فيما خلّف، الكتاب الأساس ‹ تاريخ القرآن/ Geschichte des Qorans, 1860›، وهو الكتاب الذي ما زال يعد حتى اليوم، بعد إعادة فريدريك شفالي (Friedrich Schwally, 1909-19) النظر فيه وتوسيعه ومراجعته، إلى درجة بعيدة، عملاً أنموذجيًا[2]. وبحث المجري إغناتس غولدتسيَر (Ignaz Goldziher,

1850-1921) بوجه خاص في ضوء تعاليم الإسلام، وتأثير المجادلات فيما بين المسلمين في نشوء السنة والحديث كونهما المرجع الثاني بعد القرآن. ومن أعماله الأساس ‹الظاهرية/ Die Zâhiriten, 1884› و‹دراسات إسلامية/ Muhammedanische Studien, 1889-90›، و‹محاضرات عن الإسلام/ Vorlesungen über den Islam, 1910›، وكذلك ‹اتجاهات تفسير القرآن في الإسلام/ Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920›، وحاول في كتابه التاريخي الخالد ‹دراسات إسلامية›، وفي منشورات كثيرة أخرى، «تطبيق مناهج المدرسة التاريخية النقدية على الإسلام في صورته الشاملة الكاملة وأن يتصوره من حيث كونه ظاهرة في تاريخ الحضارة، يتأثر تطورها بالأفكار الدينية»[3]. ومن وجهة هذه البادرة يعد إغناتس غولدتسيَر أحد مؤسسي علم الإسلام. وممن أسهموا في إضفاء صفة الاستقلال عليه في مجال اللغة الألمانية كريستيان هاينريش بِكر (Christian Heinrich Becker, 1876-1933) الذي كان مستشرقًا، وكان فيما بين عامي (1925-1930 م) وزيرًا بروسيًّا للثقافة. وكان يعارض استبعاد الشرق الإسلامي من الصورة التاريخية للغرب، ويؤكد وظيفة الإسلام من حيث كونه وسيطًا بين أوربة وآسيا. وأشار، مع وجود الأحكام المسبقة الشائعة «إلى أن من الخطأ النظر إلى الإسلام مطلقًا على أنه معاد للاقتصاد» والنظر إليه على أنه جبري[4]. وفي هذا السياق يذكر أيضًا الهولندي كريستيان سنوك هورغرونيه (Christiaan Snouck Hurgronje, 1857-1936) الذي ندين له بالفضل في أول نظراتنا في تاريخ إندونيسيا الإسلامية ومجتمعها، إضافة إلى نظراتنا في الشرق الأدنى[5].

وإلى جانب آخرين، مثل الألماني يوليوس فِلهَوزن (Julius Wellhausen)[6]، أو الإيطالي ليونه كيتاني (Leone Caetani)[7]، ينبغي في سياقنا الخصوصي، بعدُ، أن نبرز شخصيتين هما السكوتلاندي: دنكن بلاك مكدونلد (Duncan Black Macdonald, 1863-1943)، والفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon, 1883-1962). وقد صنع دنكن بلاك مكدونلد لنفسه اسمًا، بعد هجرته إلى الولايات المتحدة، هناك، في عام (1892 م)، إذ كان الممثل الأول لعلوم العربية والإسلام، في دراساته عن اللاهوت الإسلامي بتطبيق مناهج

(السيكولوجية) الدينية[8]. أما لوي ماسينيون فقد كان مشجعًا سابقًا للحوار المسيحي الإسلامي[9]. ومن محاور الثقل في أبحاثه، التصوف الإسلامي، وفي عام (1909 م) تظهر أولى دراساته الهامة عن المتصوف الحلاّج. وفي عام (1922 م)، تظهر في أربعة مجلدات، الخلاصة الشاملة: ‹هوى الحسين بن منصور الحلاّج، شهيد التصوف في الإسلام، الذي أعدم في بغداد، في (26) آذار عام (1922 م)، دراسة في التاريخ الديني*/ La passion d'al Hosayn-ibn-Mansur al-Hallaj, martyr mystique de l Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars 922. Etude d' histoire religieuse›[10].

أما تتبع مواد الكتاب المقدس في القرآن فذلك ما يعد ضمن أمور أخرى، من مآثر هاينريش شْبايَر: ‹أقاصيص الكتاب المقدس في القرآن/ Die biblischen Erzählungen im Qoran› وهذه تمسك بمحصولات أبحاثه في هذا الصدد[11]. وقدمت الفرنسية دينيس ماسّون (Denisse Masson)[12] دراسة مقارنة للوحي القرآني والوحي اليهودي-المسيحي في عام (1958 م). وظهر لجورج شحادة قنواتي ولويس غارِدِه (Louis Gardet)، في عام (1961 م): ‹التصوف الإسلامي، جوانبه واتجاهاته، تجارب وتقنيات/ Mystique musulmane. Aspects et tendances-expériences et techniques›[13]. وكان جورج قنواتي، مثل روبرت كاسبار (Robert Caspar)[14] مستشارًا في اجتماع زعماء الكنيسة في قضايا العلاقات المسيحية-الإسلامية أثناء انعقاد المجمع الثاني للفاتيكان بين عامي (1962-1965 م).

وفي الختام ينبغي أن نفصِّل القول، في هذه اللمحة الوجيزة، باقتضاب، في ترجمات القرآن المتوافرة ضمن النطاق الأوربي في قرننا. فإلى ريتشارد بِلْ (Richard Bell) ترجع ترجمة إنغليزية من العامين (1937-1939 م)[15]، وتتبعها في عام (1955 م) ترجمة آرثر جون آربري (Arthur John Arberry)[16]. وفي غضون هذه الأيام أسهم ريجي بلاشير (Régis Blachère, 1949-1951)في ترجمة فرنسية[17]. وقدم ترجمة فرنسية أخرى ماسّون (D. Masson)[18]. أما الترجمة الألمانية التي قدمها ماكس هِنِنغ (Max Henning)فقد أعيد تحقيقها من جديد في عام (1960 م)، مع تمهيد وحواش بقلم أنِمَري شِمِل (Annemarie Schimmel)[19]. ونحن ندين بالفضل للمستشرق الأَسبق من توبنغن، رودي

باريت (Rudi Paret) (المتوفى في عام 1983 م) بترجمة معتمدة علميًا مع حواشٍ ومعجم مفهرس، ظهرت أول مرة في عام (1966 م)[20]. وقد نشر عالم الأديانٌ في منستر، والمدير السابق لحلقة الأبحاث في علوم الدين في كلية اللاهوت الكاثوليكية في جامعة منستر، عادل تيودور الخوري، في عام (1987 م)، أول مرة، ترجمته الألمانية للقرآن[21]، التي تقع في مؤلف واسع من عشرة مجلدات مع حواشٍ علمية[22].

على أن هذا التطور الذي رسمت خطوطه العريضة لتأريخ الحضارة ظل بادئ الأمر من دون تأثير على اللاهوت والكنيسة المسيحيين. ولم يتحقق التحول إلا في الأيام الأخيرة تمامًا، مصحوبًا بما يمكن تسميته بالتأخر الحضاري هنا أيضًا، نتيجة للمواقف الرسمية. ومما يشكل مَعْلَمًا في هذا الصدد ‹التصريح حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني، والعائد إلى عام (1965 م)›[23].

والحق أن (مؤتمر التبشير العالمي) المنعقد في إدنبرة في عام (1910 م)، قد أدخل في أفكاره الخاصة باستراتيجية التبشير، أيضًا، طروحات بالنظر إلى الإسلام، ولكن هذا كان بالتأكيد في ظل قوة الامتصاص المتعلقة بالادعاء التقليدي للحق في الصحة المطلقة عند المسيحية: «كانت إدنبرة تفيد، في المقام الأول، في التأكد الذاتي القائم على الحوار الأحادي من قبل وعي التفوق المسيحي. أما الأديان الأخرى، وفي مقدمتها الإسلام، فقد كان يجري توظيفها للتدليل على الصحة المطلقة في المسيحية، بالنظر إلى عدم كمالها»[24]. وبذلك كان مؤتمر التبشير العالمي لا يكاد يخفف من تقديره الذي عاش قرونًا، للإسلام، على أنه دين العجز. على أن انهياره المأمول، على أساس ما كانوا يزعمون من تخلّف أتباعه، ببساطة، مما سيساعد المسيحية، بسبب تفوقها الحضاري والأخلاقي، على الانتصار النهائي الحاسم، كما كان الرأي السائد في تلك الأيام، لم يتحقق.

وحتى (مؤتمر التبشير العالمي) المنعقد في القدس في عام (1928 م) لم يضف إلى الحكم اللاهوتي على الإسلام جوانب جديدة في جوهرها[25]، كلا، ولم تفعل ذلك (مؤتمرات التبشير العالمية) في تمبَران/ مدراس في عام (1938 م)[26]،

وفي وتـبي/ تُرنـتو في عــام (1947)[27] وولنغن في عام (1952)[28]، وإن كان من الممكــن أن نســجل هــنا أيضًــا لُوَيْـنات لاهوتية أخرى، وتوكيدات أخرى، ولا سـيما مــن خــلال إدخــال اللاهــوت الجدلي في علم التبشير[29]. وجرى بذلك توكـيد الانعدام الجذري للتواصل بين العقيدة المسيحية والأديان غير المسيحية: «لا يمكــن لأي نظام ديني من صنع البشر أن يخلق الدين 'الحق'. فرسالة المسيح تقـف عــلى طـرف النقـيض مـع الأديان التي لا تمثل في النهاية سوى محاولات للخلاص الذاتي للبشر»[30].

10) بين التقارب والتنابذ: ميادين المشكلات غير المحلولة

أما لماذا لم يتحقق على خلفية الفرضية التي رسمت خطوطها العريضة، التقاربُ بين الديانتين إلا ببطء، فذلك أمر مفهوم[1]. لأن الجراح التي أحدثها الماضي أكبر من أن تندمل، على أنها لما تندمل حتى اليوم. وما زالت الحواجز التي تنامت خلال تقليد طويل بين المسيحيين والمسلمين بعيدة عن أن تنهار، بل تؤجَّج فيها النيران مجددًا في الآونة الأخيرة، في مقابل ذلك. وتتوافر هنا وهناك تجمعات تتهيب من الحوار[2].

وفي هذه الأثناء كان المجمع الفاتيكاني الثاني بين عامي (1962-1965 م) قد تحدث بلهجات مختلفة كل الاختلاف. وبهذا المجمع تحقق في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، فيما يتعلق بالإسلام، توجه جديد. وكان العنصر الحاسم في ذلك أقوال المجمع في هذا الصدد، وذلك، ضمن أمور أخرى، في ‹تصريحه عن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية› وهناك يرد قوله:

> وتنظر الكنيسة باحترام كبير أيضًا إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد الأحد، الحي، والكائن بذاته، والرحيم، والقادر على كل شيء، وخالق السماء والأرض، الذي تحدث إلى البشر، وهم يجتهدون في الامتثال لتوجيهاته الخفية أيضًا، بكل قلوبهم، مثلما امتثل إبراهيم لأمر الله، وهو الذي يسرّ العقيدة الإسلامية أن تستند إليه. أما يسوع النبي لا يعترفون به، بالتأكيد، إلهًا، فيمجدونه مع ذلك رسولاً، وهم فوق هذا ينتظرون يوم الحساب الذي يبعث فيه الله الناس جميعًا، ويجزيهم، ولذلك يولون الأهمية للحياة الأخلاقية ويعبدون الله، ولا سيما بالصلاة والزكاة والصيام.

> ولما كانت الأمور انتهت مع ذلك، على مر القرون إلى بعض الخصومات وأنماط العداوة بين المسيحيين والمسلمين فإن مؤتمر الكنائس المقدس يذكّر الجميع بوجوب طرح الماضي جانبًا والسعي المخلص إلى التفاهم المتبادل، والوقوف معًا من أجل صيانة العدالة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية، وأخيرًا وليس آخرًا، من أجل صيانة السلام والحرية للبشر[3].

ومهما بدا هذا الإعلان للوهلة الأولى إعلانًا ينزِع إلى الدرجة الأدنى فإن المقالات التي تؤكد القواسم المشتركة بين المسيحية والإسلام ذات أهمية كبرى: وأولها الإيمان بالإله الواحد الأحد، وثانيها التوقع المشترك للبعث ويوم الحساب، وثالثها إن الإشارة الحذرة إلى إبراهيم من الجائز تقويمها على أنها همزة وصل بين الديانتين، ورابعها ذكر مريم[4] وذلك أن العقيدة الإسلامية وُضعت صراحة بين قوسين على أساس رسالة محمد، الذي يُعد، إلى جانب الإيمان بالله الواحد، العنصر الجوهري الثاني في الشهادة الإسلامية: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

وثمة فرق في عقيدة كلتا الديانتين يتضح، وإن كان ذلك في جملة فرعية فقط، فالمسلمون يقدسون عيسى، لا على أنه ابن الله، بل على أنه نبي، وقد ظل النفي القرآني لموته على الصليب غير مذكور (النساء: 157-8). على أن الإشارة إلى عبادة الله بالصلاة والزكاة والصيام تجعلنا ندرك أن تصريح المجمع يعبر بإيجاز واقتضاب عما هو جوهري في نظرية تبرير الله (theodizee) على نحو ما يصوغها القرآن، (مثلاً في سورة البقرة: 177): «ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال، على حبه، ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، والسائلين، وفي الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة . .». على أن الجزء البنّاء حقًا في التصريح فيما يتعلق بالإسلام لا شك أنه يكمن في فقرته الأخيرة، لأن النداء إلى نبذ الماضي المطبوع بطابع المجادلات وضروب القتال المتبادلة، والسعي إلى فهم متبادل، وبذل كل ما في الوسع، معًا، من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية وتوطيد دعائم السلام والحرية، يجب أن يلقى القبول عند كل البشر الذين يتحلون بالإرادة الطيبة.

لقد قرر المجمع الفاتيكاني الثاني، حتى في (دستوره العَقِدِي حول الكنيسة): «إن إرادة الإنقاذ والمباركة الربانية تشمل أيضًا أولئك الذين يؤمنون بالخالق، ولا سيما المسلمون من بينهم، الذين يؤمنون بعقيدة إبراهيم، ويصلون، معنا، لله الواحد الأحد، الرحيم، الذي سيقضي بين الناس في يوم الحساب»[5]. وبذلك تكون هذه أول مرة يناقش فيها الإسلام مجمع كنسي مناقشة إيجابية ويتخذ خطوة أولى للدخول في حوار معه، ولم يكن مقدرًا لهذه المبادرة أن تظل خالية من الأثر في الحقبة التالية، إذ كان هناك كثير من المحادثات واللقاءات، وحتى على أعلى المستويات. ففي عام (1964 م) أسس البابا بولس السادس أمانة سر شؤون غير المسيحيين بهدف تشجيع الاستعداد للحوار بين المسيحيين وغير المسيحيين. وشاركت أمانة السر هذه نفسها في تنظيم سلسلة من الاجتماعات واللقاءات بين المسيحيين والمسلمين في إفريقية وآسيا. وفي الآونة الأخيرة أعلن البابا يوحنا بولس الثاني، في رحلاته الخارجية الكثيرة، مرارًا، عن رغبته في إقامة علاقة بين المسيحيين والمسلمين، وأعرب عن استعداده اللامحدود للحوار. ويرى البابا أن الأساس اللازم لحوار إسلامي مسيحي، ولإمكان التعاون بين الديانتين، إنما يكمن في ذلك القاسم المشترك الأساس الذي يوحد بين المسيحيين والمسلمين، «أي في إيمانهم بالله الواحد الأحد، الذي هو مصدر كل حقوق البشرية وقيمها»[6].

وقد تغيرت العلاقات مع الإسلام تغيرًا جوهريًا في المجال البروتستانتي أيضًا. فعلى صعيد (مجلس الكنائس المسكونيّ) جرى في عام (1967 م) تحديد خطوط توجيهية للحوار مع الأديان والملل الأخرى. وبعد عشر سنوات جرت صياغة توصيات من أجل الحوار اللاحق، المسيحي الإسلامي، إلى أن حدث في النهاية، في عام (1982 م)، في كولومبو/ سريلانكا، الحوار الرسمي الأول ل(مجلس الكنائس المسكوني) (جنيف) مع (المؤتمر الإسلامي العالمي) (كَراتشي)، إذا شئنا الاقتصار على هذين المثالين.

وبذلك يكون المذهبان المسيحيان الكبيران قد أدخلا لهجة جديدة، بصورة رسمية، في علاقتهما بالإسلام. على أن الاستعداد المشهود له من ناحيتهما، للحوار المتبادل يصطدم أثناء ذلك أيضًا بنقد من داخل صفوفهما يجري التعبير

عنه على الخصوص في الأوساط الأصولية، على نحو مطرد الزيادة، وتزداد قاعدته اتساعًا بحكم كونه انعطافًا في التيار.

وبصرف النظر عن هذه المبادرات الكنسية الرسمية فقد اجتمع مسيحيون ومسلمون، في كثير من الأماكن في ألمانيا، في جمعية مسيحية إسلامية، أما مدى الفعالية التي تعمل بها فمسألة لم تجد الإجابة عنها حتى الآن، وما زال العزل الواسع النطاق للمسلمين وحصرهم في أحياء معينة، في مجتمع جمهورية ألمانيا الاتحادية، مشكلة غير محلولة. على أن الاندماج الذي جرت الدعوة إليه كثيرًا، وظل مهملاً على مدى عقود من السنين، يتحول في هذه الأثناء إلى فكرة أساس، إذ تبين أن المسلمين القادمين من تركيا على الأغلب، قد رتبوا أمورهم عندنا على أساس من الديمومة وباتوا يشكلون جزءًا ثابتًا راسخ الجذور في المجتمع الألماني ويظلون كذلك، ولا بد لهم، بحكم البدهية، وبحكم كونهم مشاركين لنا في صفة مواطنات ومواطنين، أن يجري الإقرار لهم أيضًا بإمكانية أن يعيشوا عقيدتهم، ومما يدخل في هذا بحكم كونه من الشروط الأولية، أول ما يدخل، بناء المساجد، الذي رحبت به الكنائس في هذه الأثناء، غير أنه يظل، بين صفوف السكان، حجرًا للصدام، المرة بعد الأخرى، ومما يدخل في ذلك أيضًا التعليم الديني الإسلامي النظامي في المدارس الألمانية. على أن المناقشة بشأن هذه المسألة حظيت بقوة دفع جديدة في الآونة الأخيرة على الخصوص. وتحاول التجمعات الإسلامية منذ عهد بعيد أن تفرض تعليمًا دينيًا مدرسيًا للأطفال المسلمين. ولما كانوا في هذه الأثناء يحظون بمساندة الكنائس المسيحية فإنهم يأملون في حل قريب لهذه المسألة. وتنص لوائح القانون الدستوري عندنا على وجوب تقديم التعليم الديني بما يتوافق مع مبادئ ديانة كل طائفة من الطوائف. ولما كان من المعروف أنه لا وجود لمنظمة إسلامية تمثل كل المسلمين في هذه البلاد ويمكنها أن تتحدث باسمهم حديثًا مُلزمًا، فإن الدولة تفتقر إلى شريك الحوار والاتصال الذي يعول عليه. ومن أجل تمكين الأطفال المسلمين مع ذلك من الوصول إلى التعليم الديني تسلك المقاطعات الاتحادية، كل منها على حدة، وهي التي ترجع إليها السيادة في المجال الثقافي، طرائق شتى. وقد تقدم مؤتمر وزراء الثقافة، في (20) آذار عام (1984 م) بتقرير تضمن سبعة نماذج لإدخال التعليم الديني الإسلامي إلى المدارس الألمانية. ومن الوجهة الواقعية العملية تجري ممارسة ثلاثة نماذج:

1) تعليم علم الديانة: حيث يمكن تقديم معلومات عن الأديان ونظراتها إلى العالم من دون مشاركة شكلية من قبل الطوائف الدينية، على مسؤولية الإدارة الثقافية في المقاطعات.
2) التعليم الديني الإسلامي: وبموجب هذا النموذج، يجري، في إطار تعليم اللغة الأم تقديم التعليم الإسلامي، وفي هذا الصدد يتولى هذا التعليم معلمو اللغة الأم ومعلماتها، الذين تعينهم في الحقيقة وزارة الثقافة في كل مقاطعة اتحادية ألمانية، ولكن مع تزويدهم بوسائل تعليمية ومناهج تعليمية من موطنهم الأصلي (التركي).
3) التعليم الديني الإسلامي بحكم كونه مادة تعليمية نظامية، بالتفاهم مع ضابط اتصال معتمد من قبل المسلمين.

وهذا النموذج تنجم عنه المشكلات المذكورة آنفًا، إذ يوجد في الطائفة الدينية الإسلامية في هذه البلاد اتجاهات كثيرة ذات طابع متباين، ثم إن من الواجب إيضاح ما هو التثقيف الجامعي الذي يترتب على معلمي المستقبل ومعلماته أن يتخرجوا منه في جامعة ألمانية للوصول إلى مستوى التأهيل الألماني، كما يفترض التعليم الجامعي عندنا، بصورة أولية، فوق ذلك، ترتيب كراسي تعليمية في علم التربية الدينية الإسلامي.

وكما نسمع، يفترض أن تتبوأ كارلسروهه هنا مكان الطليعة لتأهيل المرشحات والمرشحين من المعلمين المسلمين للمهمة المدرسية.

وقد طرحت (الرابطة الإسلامية Islamische Bund) في منهايم تصورًا جديرًا بالنظر لإدخال التعليم الديني الإسلامي، وذلك في المحاور الآتية:

1) يجب أن يتم التعليم باللغة الألمانية، إذ ليس كل الأطفال المسلمين ينطقون بالتركية على أنها اللغة الأم. وفضلاً على ذلك فإن اللغة الألمانية تمثل عامل دمج، وفي الوقت نفسه يكون التعليم عندئذ مفتوحًا للآخرين من المهتمين أيضًا.
2) ينبغي وضع منهج التعليم في ألمانيا. ومن أجل ذلك يمكن استخدام مناهج التعليم الواردة من ولاية نوردراين-ويستفاليا التي تتمتع بموافقة المؤسسات الإسلامية المعترف بها.

3) ينبغي أن يتماشى الإشراف على المدارس، مثلاً، مع أنموذج الإشراف الفني المسيحي-الكنسي.

ولما كان هذا التصور لم يحظَ بموافقة القنصلية التركية العامة في كارلسروهه فقد جرى سَحْبُه في هذه الأثناء.

وبذلك سوف تستمر المناقشة من أجل تعليم ديني إسلامي في المدارس الألمانية.

وثمة ميدان آخر من ميادين المشكلات تمثله التبعية المزدوجة التي تجري ممارسة إدخالها من قبل حكومة الخضر والحمر قسرًا. وقد كانت الكنائس أعربت عن موقف إيجابي من هذا، في عام (1997 م)، في (كلمتها المشتركة) بعنوان: «. . والغريب الذي يقف عند أبوابك، لقد آن الأوان، لوضع . . فكرة تسهيل منح الجنسية موضع التنفيذ. وقد يكون مما يساعد على ذلك أن يضاف مبدأ حق النسب إلى مبدأ حق المنطقة. وعندئذ يستطيع الأطفال ذوو الوالدين اللذين يتمتعان بحق إقامة غير محدودة بأجل، أن يصبحوا من الألمان بحكم مولدهم، وينبغي توسيع الحق في منح التبعية ، وأن يتم تقصير الآجال. ثم إن الجنسية المزدوجة تمنح البشر ذوي الارتباط الشديد ببلدهم الأصلي، وبألمانيا، مهجرهم، أفقًا جديدًا من أجل مزيد من الاندماج»، كما تقول الكنائس[7]. وفي إطار تغيير المخططات السابقة تعمل وزارة الداخلية في الوقت الحاضر على وضع مشروع قانون ينص على منح الأجانب الذين يعيشون في ألمانيا منذ أكثر من ثلاثين عامًا، تبعيَّةً مزدوجةً، والأطفال المولودين هنا من أجانب جواز سفر مزدوجًا، محدودًا بأجل: وينبغي لهم أن يقرروا، حتى سن الثالثة والعشرين، اختيار تبعية واحدة.

غير أن الحصول على جواز سفر مزدوج لا يحل بعدُ، مشكلات الاندماج. وذلك أن التنابذ بين الألمان والأتراك، وبين المسيحيين والمسلمين، أعمق من أن يزول عن طريق منح التبعية الشكلي. وهاك مثالاً: عندما تستبعد تلميذات مسلمات وتلاميذ مسلمون في مدرسة ابتدائية في منهايم، بناء على استيضاح، صداقة مع غير المسلمين، لأسباب دينية، كيف ينبغي عندئذ تشجيع الاندماج؟. وماذا يجدي جواز السفر المزدوج عندما تكون الأسباب المتصلة بالعقيدة مانعة لحياة مشتركة خالية من العذاب والمصاعب؟ ولماذا يكون جواز السفر المزدوج عندما تتعرض عملية إضفاء الطابع الاجتماعي ذات الثقافتين، على الأطفال،

مدرسة ألمانية قبل الظهر وأسرة تركية بعد الظهر، لتطويل والديهم؟. فلا ألمانيا وطنهم، ولا تركيا، التي لا يعرفها معظمهم إلا عن طريق السماع، كما يشكو من ذلك الأطفال والبالغون. على أن إمكانية حل هذه المعضلة بجنسية مزدوجة بضربة واحدة، إن صح التعبير، استنتاج سياسي خاطئ. فما دامت هناك فروق لها وزنها في العقلية تحول دون انفتاح كل امرئ على الآخر أو تشل هذا الانفتاح سوف تؤدي سياسة الدمج المركزة على الجنسية المزدوجة إلى لا شيء.

أما المناقشة المزعجة حول غطاء الرأس (الحجاب) فذلك ميدان آخر يهيج الخواطر في بعض الأحيان، لا في فرنسا فقط، بل عندنا أيضًا. فقد حظرت وزيرة الثقافة في ولاية بادن-فرتمبرغ (في عام 1998 م) على مسلمة الدخول في العمل المدرسي العام، لأنها كانت تصر بشدة، وعلى الدوام، على ارتداء غطاء رأسها، لأسباب دينية. على أن القيمة الرمزية الدينية العالية التي تعلقها، على ما يبدو، على غطاء الرأس قد تكون راجعة إلى أصلها الأفغاني، غير أنها لا تنسجم مع تطوره في تاريخ الحضارة، واستحسان القرآن المزعوم (الأحزاب: 59، والنور: 31) «على أنه لا يرتبط أيضًا بجوهر الهوية الإسلامية» كما تكتب فاطمة المرنيسي[8]، بل هو ظاهرة محدودة بحدود أقاليم معينة: فالإسلام في جنوبي شرقي آسيا لا يعرف هذه المشكلة. وهناك يعيش على أي حال أكثر من مئة مليون من المسلمين، أي أكثر من ثلاثة أضعاف المسلمين في المجال العربي[9].

ومع ميادين المشكلات التي تحدثنا فيها، والتي توجد في هذا المجال، ينبغي، خلافًا لكل التيارات المرتبطة بالسياسة اليومية والتي تعد أقرب إلى لقطات مأخوذة في لحظة معينة منها إلى أن تكون نماذج سلوكية تستهدي بهدف معين، لا بد من متابعة الحوار الذي يبدأ في الدوران على تردد ووجل، بين المسيحيين والمسلمين، مهما يكن الصعيد الذي يجري عليه، من دون توقف.

ولا يجوز للجهود الهادفة إلى تقارب بين المسيحيين والمسلمين، والتي تلقى التشجيع من قبل الكنائس، أن تسقط ضحيةً لاستراتيجية مبنية على التنابذ المستتر. وحيثما يعيش المسيحيون والمسلمون معًا، في المجتمع الواحد ذاته، لا يوجد بديل عن الحوار وعن التعايش، والتعاون.

ثبت الاختصارات

AHD Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris 1926 ff.
AOL Archives de l'Orient latin, Paris 1881-1884.
CH Church History, New York-Chicago 1932 ff.
CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866ff.
DH Denzinger, H., Enchiridion symbolorum etc., hrsg. v P. Hünermann. Freiburg-Basel-Wien [3]1991.
DHGE Dictionaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (hrsg. v. A. Baudrillart u. a., Paris 1912ff.)
DThC Dictionaire de théology catholique, hrsg. von A. Vacant und E. Mangenot, fortgesetzt von E. Amann, Paris 1930 ff.
EIs Enzyklopâdie des Islams, Leipzig 1931-1938.
HdK Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Freiburg 1962-1974.
HJ Historisches Jahrbuch der Gärres-Gesellschaft (Köln 1880ff.), München 1950 ff.
HW Islam Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A. J. Wensinck u. K. H. Kramers, Leiden 1941.
JEH The Journal of Ecclesiastical History London 1950ff.
LThK Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1930-38. LIhK[2] Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 2. Aufl. 1957-67.
LThK[3] Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 3. Aufl. 1993ff.
MAH Mélanges d'archeologie et d'histoire, Paris 1880 ff.
MFCG Mitteilungen und Forschungsbeitrâge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz 1961 ff.
MIDEO Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Cairo 1954 ff.
MOG Raymundi Lulli Opera omnia, Mainz 1721-42, Nachdruck Frankfurt/M. 1965.
MThz Münchener Theologische Zeitschrift
NvKdU Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Ubersetzung, Leipzig 1932 ff., Hamburg 1949 ff.
NZM Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Immensee), Beckenried 1945 ff.

OrChrP Orientalis Christiana periodica, Rom 1935 ff.
PG Patrologia Graeca, hrsg. von J. E Migne, 161 Bde., Paris 1857-66.
PL Patrologia Latina, hrsg. von J. E Migne, 217 Bde., Paris 1878-90.
RAC Reallexikon Antike und Christentum, Stuttgart 1950fî ROL Raimundi Lulli Opera Latina, ed. F. Stegmüller u. a., Palm ade Mallorca 1959-67;Turnhout 1975 ff.
StA Studia Anselmiana, Rom 1933 ff.
THE Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Krause/ G. Müller, Berlin-New York 1976ff.
ZDMG Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1847ff.
ZMR Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, Münster 1928 ff.

Nicht aufgeführte Abkürzungen können nach S. Schwertner, Theologische Realenzyklopädie - Abkürzungsverzeichrtis, Berlin-New York (2., überarb. u. erw. Auflage) 1993 aufgeschlüsselt werden.

الهوامش

مقدمة د رضوان السيد

1) ريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة وتقديم: رضوان السيد. بيروت في عام (1983 م).
2) دالفرني في الدراسات عن القرنين الثاني عشر والثالث عشر في عام (1965 م).
3) دانييل في دراستيه: الإسلام والغرب في عام (1960 م)، والعرب في أوروبا الوسيطة في عام (1975 م).
4) قارن عن ذلك للمؤلف كتابه: المسيحية والإسلام، من المواجهة إلى التلاقي في عام (1994 م).
5) لهاغمن دراسات جيدة عن ريمون لول وفون كيس ومارتن لوثر، وأفهامهم للإسلام في الأعوام (1976 م، 1980 م) 1983 م).

المقدمة

1. G. C. Anawati, Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht, in: A. Bsteh (Hrsg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 5). Mdling 1987, 207.
2. Vgl. S. P Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München-Wien 1997[2].

التمهيد

1. Vgl. das zweite Kapitel: Von Nordafrika nach Spanien: Der Islam auf dem Vormarsch.
2. G. E. v. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter (Bibliothek des Morgenlandes). Zürich-Stuttgart 1966, 13.

1) المسيحية في فهمها القرآن: اللقاء، سوء التفاهم، المواجهة

1. Den Koran zitieren wir nach der Übersetzung von A. Th. Khoury, Gütersloh 1987; 1992[2]; vgl. dazu auch seinen Kommentar, von dem bisher 9 Bände

vorliegen: A. Th. Khoury, Der Koran. Arabisch-Deutsch.-Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Gütersloh 1990ff.

2 Vgl. näherhin L. Hagemann/E. Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran (Religionswissenschaftliche Studien 19). Würzburg-Altenberge 1992, 90-106.
3. Vgl. ebd. 107-119.
4. Vgl. A. Th. Khoury, Toleranz im Islam (Religionswissenschaftliche Studien 8). Altenberge 1986[2], 64 ff.
5. Vgl. L. Hagemann, Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen (Religionswissenschaftliche Studien 26). WürzburgAltenberge 1993[2], 90-110.
6. Vgl. A. Th. Khoury/L. Hagemann, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (Religionswissenschaftliche Studien 7). Würzburg--Altenberge 1994[2], 30-36.
7. A. Th. Khoury, Frieden, Toleranz und universale Solidarität in der Sicht des Islams, in: H. Althaus (Hrsg.), Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen. Altenberge 1988, 50-79; Zitat: 64f.
8 Ebd. 68.

2) من شمالي إفريقية إلى إسبانيا، الإسلام في زحفه

1. Vgl. zum Folgenden L. Hagemann, Nordafrika, in: K. Müller/W. Ustorf (Hrsg.), Einleitung in die Missionsgeschichte. Stuttgart 1995, 66-81.
2. A. von Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2. Leipzig 1924[4], 919.

* في النص الأصلي: الساحل التونسي، والتصحيح يعود لنجيب عوض.

3. U. Schoen, Die Kirche der Berber.- Über die mutmaßlichen Gründe ihres Aussterbens, in: Th. Sundermeier (Hrsg.), Eides pro mundi vita. Gütersloh 1980, 91-110; Zitat: 91; vgl. ders., Vom Leben und Sterben der Kirche in Nordafrika, in: W. Ustorf/W. Weisse (Hrsg.), Kirchen in Afrika. Erlangen 1979, 19-26.
4. Vgl. A. Schindler, Das christliche Nordafrika, (2.-7. Jh.), in: TRE 1(1977) 640-700 mit umfangreichen Literaturhinweisen.
5. Ebd. 644.

** أي: أتباع "هرطقة" آريوس.

6. Zur Geschichte des Islams und seinem schnellen Vordringen vgl. G. Endreß, Einführung in die islamische Geschichte. München 1997[3] (mit Literaturhinweisen).
7. Vgl. C. Courtois, Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI[e] siècle, in: Revue historique 195 (1945) 97-122; 193-226.
8. Vgl. W. Seston, Sur les derniers temps du christianisme en Afrique, a. a. O. 101-124.
9. Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 4). Würzburg-Altenberge 1994.

3) ردود الفعل الأولى على اقتحام الإسلام الغرب

1. Vgl. dazu: in diesem Kapitel, Abschnitt 2.
2. R. W. Southern, Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart-Berlin-KölnMainz 1981.
3. Vgl. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. II (Studi e Testi 133). Città del Vaticano 1947, 145-149 (mit Literaturhinweisen).
4. In: PG 108, 684B-689B; vgl. dazu A. Th Khoury, Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII[e] - XIII[e] s.). Louvain-Paris 1969[2], 106109.

5. Ed. C. de Boor, Chronographia Theophanis, 2 Bde. Leipzig 1883-1885.
6. Vgl. ebd. Bd. II, 209.
7. Vgl. dazu: in diesem Kapitel Abschnitt 2.
8. Vgl. Petrus Venerabilis, The Letters of Peter the Venerable, ed. G. Constable, I-II. Cambridge/Mass. 1967; hier: I, 295 ff.
9. J. Ernst, Lukas. Eis theologisches Porträt. Düsseldorf 1991[2], 86.
10. Vgl. Thomas von Aquin, S. Theol. II/II, q. 40 a.l; hierzu: A. Hertz, Die Lehre vom "gerechten Krieg" als ethischer Kompromiß, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3. Freiburg 1982, 425-448; zu Augustinus: 430ff.; zu Thomas: 435 ff. (Lit.).
11. H. Ruh, Ist die Lehre vom gerechten Krieg am Ende?, in: F. Stolz (Hrsg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986,191-206; Zitat:195; vgl. E. Drewermann, Der Krieg und das Christentum. Regensburg 1984[2], 135 ff.
12. Vgl. u. a. DH (1991[37]) n. 480.
13. H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968 (1985[6]), 22.
14. Ebd.
15. Ebd.24.
16. Vgl. ebd. 26.
17. Juden gegenüber erwies er sich mit Rückbezug auf Papst Gregor I. als tolerant; vgl. DH (1991[37]) n. 698.
18. Zur mailändischen Pataria, einer sozial-religiösen Sammelbewegung des 11. und 12. Jahrhunderts, vgl. E. Werner, Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Leipzig 1956; ders., Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert. Berlin 1975; J. Siegesart, Die Pataria des 11. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte 71 (1977) 30-92.
19. H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, a. a. 0.27.
20. Ebd.28.
21. Vgl. E. L. Dietrich, Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge, in: Saeculum 3 (1952) 94-131; F. Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden. Teilband I: Von den Anfägen bis 1650. Darmstadt 1990, 58-65.
22. Vgl. viertes Kapitel.
23. F. Schragl, Kreuzzüge mit anderen Zielsetzungen, in: J. Lenzenweger u. a. (Hrsg.), Geschichte der Katholischen Kirche, Graz-Wien-Köln 1990, 285.
24. Eigenartig schönfärberisch klingt die Formulierung von H. Wolter: „Die Rückeroberung der Iberischen Halbinsel hatte seit je Kreuzzugscharakter getragen, so daß während des fünften Kreuzzugs die Friesen mit gutem Gewissen auf dem Zug ins Heilige Land sich in Lissabon daran beteiligen konnten": HdK III/2, 359. - Zur Haltung der Päpste vgl. J. M. Powell, The Papacy and the Muslim Frontier, in: ders. (Hrsg.), Muslims and Latin Rule 11001300. Princeton 1990, 175-203 (mit Literaturhinweisen).
25. P. Heine, Art. Reconquista, in: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, Islam-Lexikon, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien, 1991, 643.
26. Ebd.

4) بطرس المبجَّل، البادئ بأول ترجمة لاتينية للقرآن

1. Muhammad hat wiederholt darauf hingewiesen, daß ihm der Koran eigens als arabischer Koran (Qur'ân `arabî) geoffenbart worden ist: vgl. Koran 20,113; 26,195; 43,3; 41,3.44; 16,103;12,2; 39,28; 42,7; 46,12; 13,37 (hukm `arabî).
2. Vgl. zum Folgenden L. Hagemann, Die erste lateinische Koranübersetzung - Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?, in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hrsg.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 17). Berlin-New York 1985, 45-58 (mit Literaturhinwesen). Dieser Beitrag ist hier gekürzt aufgenommen.
3. Petrus Venerabilis kann seine Reise frühestens im Frühjahr 1142 angetreten haben; vgl. C. J. Bishko, Peter the Venerable's journey to Spain, in: StA 40,164-165.

4. Petrus Venerabilis, Contra sectam Saracenorum, ed. R. Glei, Petrus Venerabilis - Schriften zum Islam (Corpus Islamo-Christianum, Series Latins, vol. 1), Altenberge 1985, 63.
5. Ders., Epistola ad Bernardum Claraevallis, ed. R. Glei, Petrus Venerabilis - Schriften zum Islam, a. a. 0.25.
6. Vgl. Petrus Venerabilis, Contra sectam Saracenorum, ed. R. Glei, Petrus Venerabilis - Schriften zum Islam, a. a. 0.55.
7. Praefatio Roberti Translators ad Dominum Petrum Abbatem Cluniacensem etc., in: Th Bibliander, Machumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina etc., vol. I. Basel 1543, 7-8.
8. Vgl. WA (= D. Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe ["Weimarer Ausgabe"]. Weimar 1883 ff.) 53, 561-569; W. Köhler, Zu Biblianders Koran-Ausgabe, in: Zwingliana 3/11 (1918) 349-350.
9. Zu Martin Luthers Stellung zum Islam siehe: Sechstes Kapitel, Abschnitt 2.

5) طرائق رهبانية الفرنسيسكان والدُمِنيكان في مجادلتها للإسلام: أربعة أمثلة

1. D. Berg, Kreuzzugsbewegung und Propagatio fidei. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie, in: A. Zimmermann/ I. Craemer-Ruegenberg (Hrsg.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 17). Berlin-New York 1985, 59-76; Zitat: 61.
2. H. Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1994, 296.
3. J. Glazik, Die Mission der Bettelorden außerhalb Europas, in: HdK III/2, 480.
4. H. Wolter, Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland, in: HdK III/2, 241.
5. H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, a. a. O. 188.
6. Vgl. E. Werner/M. Erbstößer, Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religise Leben im Hochmittelalter (Herder Spektrum 4284). Freiburg-Basel-Wien 1994, 398ff.
7. Ebd. 399.
8. H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, a. a. O. 199 f. - Zu den legendarisch verfärbten- berlieferungen, die über die näheren Umstände seines Aufenthaltes beim Sultan berichten, vgl. auch H. Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, a. a. 0.297-300.
9. Thomas Aq., De rationibus fidei, eingeleitet und ediert von H.-F Dondaine. Romae 1968 (= ed. Leon. t. XL/B); L. Hagemann/R. Glei (Hrsg.), Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 2). Altenberge 1987; vgl. L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift "De rationibus fidei", in: A. Zimmermann (Hrsg.), Thomas von Aquin (Miscellanea Medievalia, Bd. 19). Berlin-New York 1988, 459-483 (mit Literaturhinweisen). Dieser Beitrag wird hier in gekürzter und überarbeiteter Form wiedergegeben.
10. Vgl. Thomas Aq., Summa contra Gentiles (= S. c. Gent.). Romae 19181930 (= ed. Leon. t. XIII-XV).
11. Näheres dazu weiter unten in Kapitel V, 2b
12. M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin, in: Scholastik 17 (1942),187-216, hier: 191.
13. Ebd. 192.
14. Angaben in Klammern beziehen sich - soweit nicht anders vermerkt - auf die Absatz- und Zeilenzählung der Ausgabe von L. Hagemann/R. Glei (Hrsg.), Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinischdeutsche Textausgabe (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 2). Altenberge 1987.

* لا علاقة لهذه الآية بالمسيح، بل بلوط وقومه (ر س).

15. Vgl. Koran 9, 51; 15, 60; 25, 2; 27, 57; 57, 22; 11, 107; bezüglich der Bestimmungen zum Glauben oder Unglauben vgl. ebd. 2, 6i; 6, 25; 18, 57; 32, 13 f.; 45, 23; betreffs Rechtleitung und Irreführung s. 6, 39125; 7, 178186;13, 33; 14, 4; 16, 37.93;19, 97;18, 17; 35, 8; 39, 23.37.
16. Vgl. ebd. 40, 17; 4, 79; nach Sure 18, 29 liegen Glaube beziehungsweise Unglaube in Menschenhand. - Koran 14, 4 d 18, 29 sind kontradiktorisch sich ausschließende Verse.

** في الأصل: الجبريين، واسم المدرسة: الجهمية، نسبةً للجهم بن صفوان، وكانوا يقولون بالجبر المطلق (ر س).

17. Zur Lehre der Djabriten, Ash`ariten und Mu`taziliten vgl. H. Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam. Paderborn-München-Wien 1962, 101-111.
18. Vgl. S. c. Gent. I, c. 64-71; S. theol. I q. 14 a. 13 u... Hierzu: M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc., a. a. O. 212-216.
19. Vgl. H.-E Dondaine, Einleitung zu De rationibus fidei, a. a. 0.8ff.
20. E. Kellerhals, Art. Islam II, in: RGG Bd. III (1959), Sp. 620f.
21. M. D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin. Heidelberg 1960, 83f.
22. N. Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh 1966, 119.
23. Vgl. dazu die detaillierten Forschungsergebnisse von P. Engels, Notitia de Machometo - De statu Sarracenorum. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe (Corpus Islamo-Christianum, Series Latins, vol. 4). Würzburg--Altenberge 1992.
24. Vgl. ebd. 35 ff.
25. Vgl. den Überblick über die christlichen Missionsversuche in Spanien und Nordafrika während des 13. Jahrhunderts bei R. I. Burns, Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion, in: American Historical Review 76 (1971),1386-1434.
26. B. Z. Vedar, Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims, Princeton 1984, 155.
27. De statu Sarracenorum, cap. 55, ed. P. Engels, a. a. 0.371.
28. Vgl. ebd. 69-74.
29. Vgl. ebd. 26-28.
30. Ebd. 71.
31. Ebd.
32. Ebd.
33. Ed. P. Engels, a. a. O. 194-261.
34. Ebd. 195.
35. Ed. P. Engels, a. a. 0.266-371.
36. Ebd. 267.
37. Ebd. 261.
38. Vgl. "De statu Sarracenorum", Cap. 48-55, a. a. 0. 360ff.- Zur Annahme, das Ende des Islams stehe bevor, vgl. P. Engels, a. a. 0.432, Anm. 332.
39. P. A. Throop, Criticism of Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda. Amsterdam 1940,122; 124.
40. P. Kaweran, Ostkirchengeschichte, 4 Bde. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 441.442.451.456). Leuven 1982-1984; hier: Bd. 3, 148.
41. Vgl. A. Robles Sierra, Fray Ramón Marti des Subirats. Caleruega 1986; K.-P Toldt, Raimundus Marti, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII. Herzberg 1994, 1287-1289; Th. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medü Aevi III. Rom 1970, 281-283.
42. Vgl. A. Robles Sierra, Raimundi Martini Capistrum Iudaeorum I/II (Corpus Islamo-Christianum: Series Latins 3 und 5), Würzburg-Altenberge 1990 und 1993.
43. Vgl. A. Cortabarria Beitia, L' Étude des langues au Moyen Age chez les Dominicains, a. a. O. 230; W. P. Eckert, in: K. H. Rengstorf/S. v. Kortzfleisch (Hrsg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I. Stuttgart 1968, Taschenbuchausgabe 1988, 233-235.
44. Vgl. zur schriftstellerischen Tätigkeit der Dominikaner Th. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medü Aevi, 3 Bde. Rom. 1970-1980.

45. Vgl. H. Barge, Der Dominikanermnch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient, in: Allgemeine Missionszeitschrift 43 (1916) 27-40; U. Monneret de Villard, La Vita, le opere e i viaggi di frage Ricoldo de Montecroce O. E, in: OrChrP 10 (1944) 227-274; Bers., Il libro Bella Peregrinazione nelle parti d'Oriente di fratre Ricoldo de Montecroce. Rom 1948; A. Dondaine, Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 37 (1967) 119-179; J.-M. Mérigoux, Un précurseur du dialogue islamo-chrétien, Frère Ricoldo (1243-1320), in: Revue Thomiste (1973) 609-621;Th. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedictorum Medü Aevi III, a. a. 0.308-310.
46. Zu seinen Reisen vgl. U. Monneret de Villard, Il libro Bella Peregrinazione nelle parti d'Oriente di fratre Ricoldo de Montecroce. Rom 1984.
47. Vgl. zum Kloster selbst E-M. Abel, Le couvent des Frères Prêcheurs à Saint Jean d'Acre, in: Revue Biblique 43 (1934) 265-284; EI[2], Art. `Akkâ.
48. Riccoldo da Monte di Croce, Contra legem Sarracenorum, ed. L M. Mérigoux, in: Memorie Dominicane N.S. 17 (1986) 60-142. Wir zitieren nach dieser Edition das Werk als CLS. Vgl. auch die Einleitung zur Edition: J. M. Mérigoux, L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII[e] siècle, in: ebd. 1-58. - Die Schreibweise "Sarraceni" ("Saraceni") bzw. "Alchoran" ("Alcoran") ist bei J. M. Mérigoux uneinheitlich.
49. CLS, prol. 66-69, a. a. 0.63.
50. Vgl. ebd., c. 8, 7 ff, a. a. 0.90 ff.
51. Vgl. ebd., c. 8, 71 ff, a. a. 0.93 ff.
52. Vgl. ebd., c. 8,123ff., a. a. 0.94ff.
53. Vgl. ebd., c. 8,132ff., a. a. 0.95.
54. Vgl. ebd., c. 8, 145 ff., a. a. 0.95 ff.
55. Vgl. ebd., c. 9, 35 ff, a. a. O. 101; ebd. c. 9, 60 fi, a. a. O. 102.
56. Vgl. ebd., c. 9,145 ff., a. a. O. 104 ff. - Vgl. Koran 5,116-117; 5,17.
57. Vgl. ebd., c. 16, a. a. O. 136 ff.
58. Vgl. ebd., c. 10, a. a. O. 109 ff.
59. Vgl. ebd., c. 16, 59 ff, a. a. O. 138.
60. Ebd., c. 16, 66-67, a. a. O. 142.
61. Hier war es besonders die Schrift Confutatio Alcorani, die einen gewissen Einfluß ausgeübt hatte (Ehmann, L, Ricoldus de Monte Côucis: Confutatio Alcorani (1300) - Martin Luther: Verlegung des Alcoran (1542). Kommentierte lat.-dt. Textausgabe (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, vol. 6). Würzburg-Altenberge 1999). Vgl. hierzu: Sechstes Kapitel, Abschnitte 1 und 2 in diesem Buch.
62. Vgl. E. Colomer, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch, in: B. Lewis/F. Niewöhner (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd.4). Wiesbaden 1992, 217-236.
63. B. Altaner, Glaubenszwang und Glaubensfôeiheit bei Raymundus Lullus, in: HJ 48 (1928) 586; zu Lull als Missionstheologe vgl. R. Sygranyes de Franch, Raymond Lull, docteur des missions. Schöneck-Beckenried 1954.
64. Vgl. E. W. Platzeck, Raimund Lull. Sein Leben - seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens I/II (Bibliotheca Franciscans 5/6). Düsseldorf 1962-64.
65 W. A. Eulen, Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Religionswissenschaftliche Studien 15). Würzburg-Altenberge 1990, 36.
66. "Libre de Sancta Maria", in: Obres essencials I, 1212.
67. Vgl. L. Hagemann, Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg: Raymundus Lullus und Nicolaus Cusanus, in: K. Hilpert/J. Werbick (Hrsg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf 1995, 70-85.
68. Vgl. "Liber de gentili et tribus sapientibus" (MOG II, 25-113); "De advent' Messiae" prol., ed. C. Ottoviano, in: Estudis Universitaris Catalans 14 (1929), 4.
69. "Liber de demonstratione per aequiparantiam" (ROL IX, 221).
70. W. A. Eulen, Unitas et Pax, a. a. O. 89.

71. Vgl. z. B. “Liber de quinque sapientibus”:“... ad probationem, quarr volï dare, possent applicari multae auctoritates; verum quia nulla vera auctoritas potest esse contraria necessariae ration, et auctoritates possunt diversimode exponi, et de ipsis habeni diversae opiniones, nolumus in hoc Tractatu mentionem facere de auctoritatibus, quod necessarias probationer” (MOG II, 128); “De advent Messiae” : “narr ratio necessaria est aptior intellect؛ quarr glose reu expositio auctoritatum”, ed. C. Ottaviano, in: Estudis Universitaris Catalans 14 (1929) 4; “Liber contemplationis”, c. 187: “muito melius ducitur ad veritatem homo subtilis per rationes, quarr per fidem et auctoritates ...” (MOG IX, 455). Zur “Theorie der `rationes necessariae' im Kontext der philosophisch-theologischen Prinzipien Lulls” vgl. W. A. Eulen, Unitas et Pax, a. a. O. 91 ff. Mglicherweise sind die Ursprünge seiner Konzeption in muslimischen Vorbildern zu finden, näherhin bei Ibn Hazm (994-1064): “Most importantly in Ibn Hazm's concept of baharin darnriyya, `necessary demonstrations', we have found the origin of one of Lull's most controversial notions, that of giving `rationes necessariae' for doctrines of the faith”, so Ch. Lohn, Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus, Zitat: 81.
72. E. Colomer, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen, a. a. O. 219.
73. Vgl. A. Llinarès, Raymond Lull, Philosoph de l'Action. Paris 1963, 269 f.
74. B. Altanen, Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus, a.a.O. 586 ff.
75. E. Colomer, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen, a. a. O. 234.
76. “Liber disputations Petri et Raimundi rive Phantasticus” (ROL XVI, op. 190, 15).

6) القرآن في فهمه ونقده عند نيقولاوس الكويسيّ ومارتن لوثر

1. Nicolai de Cusa, Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VIII: Cribratio Alkorani, ed. L. Hagemann. Hamburgi 1986 (= h VIII). - Die erste deutsche-Übersetzung mit Kommentierung: Nikolaus von Kues, Cribratio Alkorani - Sichtung des Korans. 3 Bde. Lat.-dt. von L. Hageman/R. Glei (Philosophische Bibliothek 420 a-c). Hamburg 1989-93.
2. Vgl. L. Hagemann, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte (FThSt 21). Frankfurt 1976.
3. Vgl. Nicolai de Cusa, Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VII: De pace fidel, ed. R. Klibansky et H. Bascour. Hamburgi 1959 (= h VII); Nicolaus von Cues, Über den Frieden im Glauben, hrsg. von L. Mohler (NvKdÜ, Heft 8, Philosophische Bibliothek, Bd. 223). Leipzig 1943.
4. Nicolai de Cusa, Epistola ad Ioannem de Segobia (h VII 99,22-25).
5. G. Hölscher, Anmerkungen zur Sichtung des Alkorans (NvKd, Heft 7), a. a. O. 181; 201; 205; 226.
6. P. Naumann, Einführung zur Sichtung des Alkorans (NvKdÜ, Heft 6), a. a. 0.66.
7. Vgl. Crib. Alk. II,7 n. 103 (h VIII, 84).
8. Epistula ad Ioannem de Segobia (h VII 98,18).
9. A. Th. Khoury, Die Christologie des Korans, in: ZMR 52 (1968) 59.
10. Cod. Cus. 108, fol. 37°e, 7sqq.
11. De pace fidel c. 12 n. 36-41 (h VII 35-39).
12. Crib. Alk. I,3 n. 28 (h VIII, 28sq.).
13. Cod. Cus. 108, fol. 33^{rb}, 9-13; Crib. Alk. IIIn. 209 (h VIII,166).
14. Vgl. Koran 53,38; 6,164b; 39,70.
15. Vgl. Koran 104,1-3; 29,57; 21,35; 3,185. Nur Gott ist von Natur aus ewig und unsterblich; vgl. Koran 112,1-4.
16. Crib. Alk. III,19 n. 229-231 (fol. lOSrv).
17. B. Decker, Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. III). Leiden-Köln 1959^2, 119.

18. De pace fidel c.13 n. 42sgq. (h VII 39 sqq.).
19. Vgl. Crib. Alk. II,2-10.
20. Crib. Alk. II,9 (h VIII, 87 sq); dt. Übersetzung von L. Hagemann und R. Glei: NvKdÜ, H. 20 (Philosophische Bibliothek 420 b). Hamburg 1990, 25.
21. Crib. Alk. II,9 n. 110 (h VIII, 88 sq.); NvKdÜ, H. 20, a. a. Ü. 27.
22. Ebd.
23. Vgl. L. Hagemann, Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther, in: TThZ 103. Jg., H. 2 (1994) 131-151 (hier gekürzt wiedergegeben).
24. D. Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe ("Weimarer Ausgabe"). Weimar 1883ff.: WA 30/2,107,9.
25. WA 30/2,107-148.
26. Ebd. 160-197.
27. WA 19,623-662.
28. Ebd. 662,9.
29. Ebd. 62215-16.
30. Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn, in: WA 19,552-615.
31. Vom kriege widder die Tlircken, a. a. O. 116,16-17.
32. Vgl. WA 1,535,35-39.
33. H. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., hrsg. v. P. Hünermann. Freiburg - Basel-Wien 1991[37], Nr. 1484.
34. WA 7,94-151.
35. Ebd. 308-457
36. Ebd. 443,5-6.
37. Ebd. 443,19-21.
38. Ebd. 443,23-25; vgl. Jos 7,11 ff. sowie Ri 20,12 ff.

39) ‹Vom Kriege widder die Türken, a. a. O. 129, 20-23; vgl. Ebd. 30-33›: «والآن لا أستطيع أن اتوقع معجزات، ولا رحمة خصوصية تتنزَّل على ألمانيا، ما لم يُصلِح القوم أنفسهم. ويُقدِّرول كلمة الرب تقديرًا يختلف عما كان يحدث حتى الآن». تذكير بوجوب الصلاة لدرء خطر الأتراك (1541 م)، وفي ‹WA 51 51, 594,26-28›: «وعلى هذا فالتركي أيضًا معلمنا، ولا بد أن يربينا، ويعلمنا أن نخاف الله ونصلي له، وإلاّ أصابنا الفساد عامة، وعلى وجه اليقين الكامل كما كان يحدث حتى الآن» – السبب والعلة في كل مقالات الدكتور مارتن لوثر التي يحكم عليها المرسوم الروماني باللعنة بغير وجه حق، (a. a. O. 443, 28-29): «الرب لا يسأل عن الصُلبان، والغفران والمهاترات، بل يريد الحياة الطيبة». – حول الحرب ضد الأتراك، في المكان المشار إليه (a. a. O. 123,16-18): «ولذلك فليُصَلِّ من استطاع الصلاة، لكي لا يحيق بنا مثل هذا الشر المستطير هنا، ولكيلا نُعاقب بسَوْطَ الغضب الإلهي هذا الرهيب»: (vgl. Ebd. 124,15-19; 129, 10-15) ‹ Heerpredigt widder den Tuercken, a. a. O. 180,14-15›، ولكن لمّا كان التركي سوط الرب، وهو عذاب مقابل خطايا المسيحيين واللامسيحيين، أو المسيحيين الزائفين. . .» انظر أيضًا مقدمة لوثر للترجمة الألمانية لكتاب ريموندوس دي مونتي كروتشي: ‹ضد شرعية العرب المسلمين›، في ‹WA 53,274,15-25› تذكير بوجوب الصلاة لدرء خطر الأتراك، (a. a. O. 608,24-32).

40. WA 51,577-625

41) ‹Vom Kriege widder die Türken, a. a. O. 117,11-12; vgl. Ebd. 117,12-120,24› موعظة للجيش ضد الأتراك، (a. a. O. 185,28-31) «ولذلك فلننتبه يا أخي العزيز، ولتَدَعني أحذرك وأذكرك لكي تظل تؤمن بالمسيح الحقيقي، ولا تجحد أو تنسى سيدك الحبيب ومخلصك، يسوع المسيح الذي مات من أجل خطيئتاك» – مقدمة مارتن لوثر

للإصحاح الثامن والثلاثين، والتاسع والثلاثين من حزقيال، بقلم غغ، في ‹ WA 30/2,225,36›: وهكذا فليدخل كل امرئ حظيرة الإيمان، وليخشَ الله، وليوقّر إنجيله. . ».

42. WA 30/2,113,16-18.
43. Ebd.115,1-3.

44) يسوغ لوثر موقفه على النحو الآتي: « . . أولاً لكي يرغب الناس في محاربة الأتراك ويفعلوا ذلك بأمر الإمبراطور وتحت رايته وبتوجيهه، إذ لا يستطيع ههنا كل امرئ أن يكون على يقين أنه يتصرف تبعًا لنظام طاعة الرب، لأننا نعرف أن الإمبراطور هو سيّدنا الأعلى الحقيقي وزعيمنا، ومن كان مطيعًا له في مثل هذه الحالة كان مطيعًا للرب أيضًا، فإذا مات في طاعته مات ميتة مباركة، ومن كان في غير هذا يكفّر عن خطاياه ويؤمن بالمسيح فسيكون من أهل السعادة والنعيم . . ومن الناحية الخرى فإن مثل هذه الرابة الإمبراطورية والطاعة للإمبراطور يجب أن تكونا صحيحتين وخالصتين لأن الإمبراطور لا يبتغي شيئًا آخر سوى العمل والعبء المتصلين بمنصبه، وهو حماية رعاياه. والذين يعملون أيضًا، على هذا النحو، تحت رايته، يتوخون، بإخلاص، العمل المبني على الطاعة وتحمّل العبء. وهذا الإخلاص ينبغي لك أن تفهمه بمعنى أن لا يقاتل المرء ضد الأتراك لهذه الأسباب، لكي يُستثار الأباطرة والأمراء للقتال، لكي يحظوا بالشرف الرفيع والمجد والخير، ويزيدوا في رقعة الأرض، أو لكي تسري إليهم عدوى الغضب وحب الانتقام وما شابه ذلك. ففي هذا الصدد تُلتمس المنفعة الخاصة باطلاً وغرورًا، ولا يجري توخي العدالة أو الطاعة. ومن أجل ذلك لم تكن عندنا أيضًا سعادة حتى الآن، لا في القتال، ولا في التشاور حول القتال ضد الأتراك» ‹Vom Kriege widder die Türken 129,35-130,31›.

45. Ebd. 111,1314.
46. Heerpredigt widder den Tuercken, a. a. O. 173,29-174,2.
47. WA 11,245-281.

48) ‹موعظة للجيش ضد الأتراك/ Heerprdigt widder den Turcken, a. a. O. 179,15-24›:
«بل لأن المسيحيين يتم إخضاعهم بالإقراض وبمتاع الوجهاء الدنيويين، ويشجَعون جميعًا، كلٌّ من قبل سادته، على القتال ضد الأتراك، ويُهاب بهم أن يفعلوا فعل الرعايا المطيعين المخلصين (وإذا فعلوا ذلك على وجه اليقين كانوا مسيحيين على الوجه الصحيح) وهو يسرُّهم أن يرفعوا قبضاتهم ويضربوا بها مطمئنين، ويقتلوا، وينهبوا، ويلحقوا الأذى على قدْر ما يحبون، لأنهم يستطيعون أن يحركوا وترًا من أوتار عضلاتهم، لأن أمثال هؤلاء يأمرهم سادتهم الدنيويون الذين يدينون لهم بالطاعة وبالخدمة، ويريد الله منهم أن يُقدموا على الموت (إلى أهل رومة في الثالث عشر، تيطس، الإصحاح الثالث، انظر (رومة 13: 1)، وكذلك (تيطس 3: 1)..

49. Heerpredigt widder den Tuercken, a. a. O. 161,29-31.
50. Ebd. 161,32-162,1.
51. WA 30/2,149.

52) ‹ Vorrehde Martin Luthers auff das XXXVIII. –Ebd. 161, 26-29; vgl. Dan 7.25.
Und XXXIX: Capitel Hesechiel vom Gog, a. a. O. 223-4-10› إذ يوصف في وحي القديس يوحنا وفي الإصحاح العشرين (سفر الرؤيا 20: 8) يأجوج، وكيف يقاتل المسيحية بجيش عرمرم، لا يُحصى، كالرمل على شاطئ البحر، ويقال إنه يُدَمَّر آخر الأمر بنار من السماء، وهو الجيش الذي نراه متمثلاً في الأتراك، وقد اعتزمت، لأني أقعد هكذا متعطلاً،

أن أتـرجم إصـحاحَيْ حزقيال، وهما الثامن والثلاثون والتاسع والثلاثون. . » ويشير لوثر بهذيـن الإصحاحين إلى الحرج والعنت الذي سيقع فيه المسيحيون (= إسرائيل) من جراء الأتـراك (= يـأجوج ومـأجوج)، كمـا يشير إلى انهيار الأتراك بفعل الحكمة الإلهية؛ (vgj. Ebd. 224,34-225,8). وهـذا الـتاويل نجـده حتى في رسائل لوثر إلى فينسيسلاوْس لينك (Wenzeslaus Linck)، بـتاريخ (7) آذار، وإلى نـيكولاوس هـاوزمن (Nikolaus Hausmann)، بتاريخ (26 تشرين الأول من عام 1529 م)، ‹WA 30-2,220 Anm. 4›.

53. Heupredigt widder den Tuercken, a. a. O. 162,1-14.

54) انظـر مـا نقله مارتن لوثر في ‹W 53,396,18-22›: «وإذا كان مقدَّرًا لنا الآن أن تُوفق في محاربـة محمـد، العدو السافر للمسيحية كان من المواجب علينا قبل ذلك، أن نعود إلى ربنا ومخلّصنا يسوع المسيح بجدّ صادق وقلب بريء. . »

55. Vom kriege widder die Turcken, a. a. O. 129,1-5.

56) مـا علينا عمله الآن؟ هل علينا شن حرب على البابوية وعلى الأتراك فقط لأن كل طرف مـنهما أشد كفرًا من الآخر؟ الإجابة: الواحد مثل الآخر، وبذلك لا يحصل تعدٍ على أحد. فبمثل الذنب يكون العقاب.

57. WA 6,404-469.

58) ‹Wbd. 427,16 ff.› وحـتى في ترجمته الألمانية لمرسوم العشاء الرباني الصادر في عام (1521 م)، والذي يُعد لوثر فيه من الهراطقة، شُبِّه، في هوامشه التفسيرية على الفصل السادس، البابا بالأتـراك: «إنـه يلعـن الذيـن يسـاعدون الأتـراك والمسلمين، وعِدونهم بالوقود، حتى إنه ليترتـب عـلى المرء أن ينتبه إلى أنه جادٌّ في العمل لصالح المسيحية، ولكن لو كان نائبًا عن المسـيح لوقـف عـلى قدميه، ولذهب، فوعظ الأتراك بإنجيل، وضحى من أجل ذلك بجسده وروحه، ولو أنه فعل إذًا لكانت هذه طريقة لمقاتلة الأتراك وزيادة عدد المسيحيين وحمايتهم، وإلاّ فمـا فـائدة ان يكـون المرء محمودًا عند الأتراك؟. وماذا يرتكب التركي من السوء؟ إنه يسـتولي عـلى الأرض ويحكم حكمًا زمنيًا (علمانيًا)، ولا بد لنا أن نعاني من الشيء ذاته أيضـًا، مـن الـبابا نفسـه، وهـو الـذي ينهك أجسادنا وحياتنا، وذلك ما لا يصنعه التركي! وفوق ذلك فإن التركي يخلّي بين المرء وعقيدته، وهذا ما لا يفعله البابا أيضًا، بل يرغم كل أهـل العقـيدة المسـيحية على أن ينظروا إلى عقيدته الشيطانية التي هي بالتأكيد، في جسد سـلطة الـبابا ومـتاعها وروحهـا أكثر سوءًا بمقدار عشرة أضعاف مما هي عليه عند التركي، وإذا لم يشـأ المسـيح ذاتـه أن يسـقط المسيح الدجال، كما يفيد الكتاب المقدس، وأراد المرء قـبل ذلـك، أن يقضي على التركي، فلا بد له أن ينطلق إلى البابا»: هذا هو مرسوم العشاء (المُفتَرَس) الرباني الصادر عن السيد البابا، أقدس القديسين، مترجمًا من قبل مارتن لوثر، (1522 م)، ‹WA 8,691-720; Zitat: 708,27-709,8›.

59. Verlegung Mart. Luther, a. a. O. 394,31-395,5.
60. Vermanunge zum Gebet Wider den Turcken, a. a. O. 620,26-30.
61. Der Prophet Habacuc (1526), in: WA 19,360,16-17.
62. Vom Kriege widder die Türcken, a. a. O. 126,1-2.
63. Ebd 124,9-11.

64) ‹Ebd. 124,12-17; vgl. Auch ebd. 126,10-14›: «لأن قـرآن محمـد الآن ينطوي على جملة كـبيرة مـن الأكاذيب المتنوعة، لا يدع شيئًا يتبقى من الحقيقة المسيحية: وكيف كان يفترض

أن تسير الأمور على غير هذا النحو، إذ أصبح هو أيضًا قاتلاً كبيرًا شديد البأس، وكل هذا وراء ستار الحقيقة ومظهر العدالة؟».

65) هذا المأخذ ينتمي إلى التراث العمومي للجدل المذهبي المناوئ للإسلام، سواء في الأقاليم البيزنطية أم اللاتينية. وفي صدد الجدل المذهبي البيزنطي، انظر (A. Th. Khoury, Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e^-XIII^e^ s. Leiden 1972, 345-352)، وحول الجدل المذهبي اللاتيني، انظر: (L. Hagemann, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues, a. a. O. 104-105). ومن أجل مثال مأخوذ من المأثورات اللاتينية، انظر رسالة ريكولدوس: ضد شريعة المسلمين، التي ترجمها لوثر عام (1542 م) إلى الألمانية، ويكتب ريكولدوس في مقدمة دراسته: (" . . . in temporibus Heraclij insurrexit veritati et dei ecclesiae homo quidam diabolus primogenitus sathanae ... qui mendax et mendacij pateô est, ini-,Mahometus, qui consilio et auxilio illius quam et mendacij plenam, tamquam ex diuino ore prolatam legem composuit, quarr quidem legem Alcoranum nominauit ...") هرقل إنسان، بل شيطان، وأول ولدٍ من مواليد الشيطان (لا يبصر) الحقيقة، وهو عدوٌ للكنيسة المسيحية . . يقل له محمد.

66. Vom widder die Türcken, a. a. O., 123, 31-34.
67. Vgl. Koran 61,11; 9,41 u. ö.
68. Vgl. Vom kriege widder die Türcken, a. a. O. 123,20.
69. Ebd. 126,14-16.
70. Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung; a. a. O. 46-49 (mit Literaturhinweisen).
71. Vom kriege widder die Türcken, a. a. O. 126,21 f.
72. Vom kriege widder die Türcken, a. a. O. 126,21-30; vgl. seine Vermanunge zum gebet Wider den Türcken, a. a. O. 621,17-18: Der Türcke reisst Man und Weib von einander und gibt und verkeufft die Frawen, als werens Küe oder Kelber. – "Das ist hunde und saw hochzeit, keine Ehe", schreibt Luther in einer Randglosse seiner Übersetzung der Schrift des Ricoldus, Contra legem Saracenorum, in: WA 53,320.
73. Heerpredigt widder den Tuercken, a. a. O. 186,3-8.
74. Ebd.186,8-14.
75. Ebd.186,15-17.
76. Vom kriege widder die Türcken, a. a. O. 123,7-9.
77. Ebd. 122,2-5; vgl. Heerpôedigt widder den Tuercken, a. a. O. 168,20.
78. Vgl. Koran 43,59; 4,172; 19,30.93; 5,17.72116-117.
79. Vom kriege widder die Türcken, a. a. O. 120,9-11.
80. Ebd.122,19-24.

81) ويسوِّغ مارتن لوثر، بصريح العبارة، الخصال الإيجابية الآتية: «ومع وجود الأمور الأخرى الباعثة للاستياء عند الأتراك يُعد التنسك أكثر الخصال نُبلاً، وإن كهنتهم، أو رجال الدين عندهم يعيشون حياة يبلغ فيها من الجد، والبسالة، والصرامة ما يود المرء معه أن ينظر إليهم على أنهم ملائكة، لا بشر، وهو أمر يمثل نكتة ضدهم عند كل رجال ديننا ورهباننا، في النظام البابوي. . ومن ناحية أخرى سوف ترى أنهم يأتون إلى كنائسهم جماعة، ويُصلون صلاةً فيها من التهذيب والسكينة، والحركات الخارجية الجميلة ما لا يوجد مثله عندنا في كنائسنا، في أي مكان . . ومن ناحية ثالثة سوف ترتاد أيضًا القديسين الأتراك، وتجدهم هناك، أولئك الذين لا يؤمنون بالمسيح، بل ماتوا على عقيدة محمد، وترى كيف يعرفون ويَم يُشيدون . . ومن ناحية رابعة سوف ترى عند الأتراك، بعد التبدل الظاهري، مخلوقات تتسم بالبسالة، والصرامة، واللياقة والتهذيب: وذلك أنهم لا يشربون الخمر، ولا يشربون ويأكلون

كالـبهائم مثـلما نفعـل نحـن، ولا يلبسـون الثـياب في طيش وفرح ومرح، مثلنا، ولا يشيدون المـباني المنـيفة، و(orangen awch nichtso) ولا يشـتكون ويلعـنون كما نفعل وعندهم طاعة كـبيرة وامتـثال دقـيق، وتهذيـب واستقامة حيل حاكمهم وسيدهم، وقد أقاموا حكومتهم تجاه الخـارج، وفي حالـة التغلـب والتـبدل، عـلى الـنحو الـذي نـود لو كان مثله عندنا في البلاد الألمانية. . .» (Heerpredigt widder den Tuercken, a. a. O. 187,1-190,1).

82. Verlegung Mart. Luther, a. a. O. 393,23.
83. Heerpredigt widder den Tuercken, a. a. O. 190,20-21
84. WA 53,272,9 ff.
85. Vgl. Vorwort zum „Libellus de ritu et moribus Turcorum”, in: WA 30/2,205,8.
86. WA 53,272,16ff.
87. Vom kriege widder die Turcken, a. a. O. 121,30-31.
88. Ebd 121,31ß122,2.
89. WA 53,272,18-19.
90. Hactenus enim cum vehementer cuperem fosse religionem et mores Mahomistarum, nihil offerebatur quarr quaedam confutatio Alkorani et item Cribratio Alkorani N. de Cusa", in: WA 30/2,205,4-7.
91. “Videbatur sane tam ille Confutator quarr Cribrator pin studio Christinanos simpliciores velle a Mahometo absterrere et in Fide Christi retinere”, in: WA 30/2,205,8-10.
92. “Sed dum nimio student quaeque turpissima et absurdissima ex Alkorano excerpere, quae ad odium faciunt et ad invidiam novere possint vulgum, et bona, quae in eo sunt, vel transeunt non confutata vel occulunt, factum est, ut parum fidei et autoritatis invenerint, quasi vel odio illorum vel impotentia confutandi sua vulgarint”, in: WA 30/2,205,10-15.
93. WA 53,272,6-19.
94. Ebd. 272,12-15.
95. Ebd. 272,30-31.
96. Ebd. 272,14-15.
97. Vgl. O. Menzel, Johannes Kymeus: Des Batists Hercules wider die Deudschen, in: Cusanus-Studien VI. Heidelberg 1941,1-83.
98. WA 53,272,31 ff.
99. Luthers Brief an den Rath zu Basel, in: K. R. Hagenbach, Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte IX (1870), 299.
100. Vgl. WA 53,561-569.
101. Vgl. WA 53,569-572.

٧) عصر التنوير

1. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, zitiert nach der Ausgabe von W. Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. Darmstadt 1983 (=1964[4]); hier: Bd. VI, 51-61.
2. A 481.
3. Vgl. G. W. R Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952[6], 407.- Vgl. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufkläung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt/M. 1969.
4. A 492.
5. Ebd.
6. 486-487.
7. A 487.
8. Ebd.
9. A 487-488.
10. A 488.
11. A 490.

12. Vgl. A. Th. Khoury/L. Hagemann, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (Religionswissenschaftliche Studien, Bd.7). Würzburg-Altenberge 1994[2].
13. De religione Mohammedica, libri duo. Trajecti ad Rhenum 1705; 1717[2]. Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische und Spanische. Erhaltene Ausgaben des deutschen Textes befinden sich in der Landesbibliothek Stuttgart und in der Universitätsbibliothek Dresden.
14. Vorrede, a. a. O. 1. Wir zitieren in eigener Übersetzung nach dem Originaltext von 1705 in einem Nachdruck aus Utrecht des Jahres 1717, der in zweifacher Ausgabe in der Universitätsbibliothek Mannheim einzusehen ist (Signatur: 84/204 und Wk 2385). Die deutschsprachigen Zitate beziehen sich auf die am Ende des Textes in Klammer angegebenen Seiten der lateinischen Vorrede. Die Vorrede selbst verzichtet auf eine Numerierung der Seiten, so daß bei den Zitaten der Beginn des Vorwortes ab Seite 1 ff. gezählt wurde.
15. Vorrede, a. a. 0.3.
16. Ebd. 5.
17. Ebd. 18.
18. Ebd. 16.
19. Ebd.
20. Index librorum prohibitorum. Romae 1758, 202.
21. G. E. Lessing, Werke, hrsg. v. H. G. Göpfert, Bd. 2. Darmstadt 1996 (= München 1971), 276-280. Vgl. H. Göbel (Hrsg.), Lessings "Nathan". Der Autor, der Text, seine Umwelt, seine Folgen. Berlin 1977.
22. Die folgenden Zitate aus: Ebd., Dritter Aufzug, 7. Auftritt, Verse 413417.456-474.483-491.499-508.524-532. - Vgl. F. Niewöhner, Veritas sive Varietal Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern (Bibliothek der Aufklärung V). Heidelberg 1988; C. Menze, Zur Geschichte der Toleranzidee von der Frühaufklärung bis zum Neuhumanismus in Deutschland, in: J. Schneider (Hrsg.), Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik 13). Münster 1996, 24ff.
23. Vgl. H. Küng, Religion im Prozeß der Aufklärung, in: ders./W. Jens (Hrsg.), Dichtung und Religion. München 1985, 86.
24. Ebd. 97 ff.
25. H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott - Die Frage der Religionen. Paderborn 1996,60.
26. Vgl. W. Jens, Nathans Gesinnung ist von jeher die meinige gewesen, in: H. Küng/W. Jens (Hrsg.), Dichtung und Religion, a. a. O. 114f.
27. Vgl. H. Küng, Religion im Prozeß der Aufklärung, a. a. O. 96. - Vgl. H.-G. Werner, Göttliche und menschliche Vernunft - Lessing über die Möglichkeit einer humanen Zukunft, in: L. Bornscheuer/H. Kaiser/J. Kuhlenkampf (Hrsg.), Glaube - Kritik - Phantasie - Europäische Aufklärung in Religion und Politik, Wissenschaft und Literatur. Frankfurt/M.1993. – "Kein Weltfriede ohne Religionsfriede" - mit diesem Slogan hat H. Küng das Denkmuster Lessings aufgegriffen; vgl. z. B. H. Küng, Projekt Weltethos. München 1990 u. ö.
28. Vgl. H. Piepmeier, Aufklärung I - Philosophisch, in: TRE I,575-594.
29. Vgl. M. Schmidt, Aufklärung II - Theologisch, in: ebd. I, 594-608.
30. Vgl. W. Conze/V. Hentschel, Deutsche Geschichte. Freiburg 1994, 154 f. 31 Vgl. R. H. Tenbrock/K. Kluxen, Zeit und Menschen - Das Werden der modernen Welt (1648-1918), Bd. 3. München 1977, 54f.

8) «التبشير في ظل الاستعمار».

1. J. Baumgartner, Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg, in: HdK VI/2, 550.
2. Vgl. L. Hagemann, Nordafrika, in: K. Müller/W. Ustorf (Hrsg.), Einführung in die Missionsgeschichte, a. a. 0.66-81.
3. U. Schoen, Vom Leben und Sterben der Kirche in Nordafrika, a. a. O. 22.

4. U. Schoen, Jean Faure, Missionar und Theologe in Afrika und im Islam. Göttingen 1984, 105; D. B. Barrett (ed.), World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000. Oxford 1982, 136-138. 458-460. 497-500. 677-679; H. Teissier, Eglise en Islam. Paris 1984.

9) بدء البحث التاريخي النقدي في الإسلام

1. Vgl. J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident (Recherches Méditerranéennes III). Paris-La Haye 1970; B. Lewis, Islam in history. London 1973, 11-32; M. Rodinson, Das Bild im Westen und westliche Islamstudien, in: J. Schacht/C. E. Bosworth (Hrsg.), Das Vermächtnis des Islams 2 Bde. Zürich-München 1980; hier: I, 24-81; G. Endreß, Einführung in die islamische Geschichte. a. a. O. 18ff.
2. Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans.
   1:Über den Ursprung des Qorans Bearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig 1909.
   2: Die Sammlung des Qorans Völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig 1919.
   3: Die Geschichte des Qorantextes. Von Gotthelf Bergsträsser und Otto Pretzl. Leipzig 1938. Nachdruck: Hildesheim 1961 und 1970.
3. J. Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts Leipzig 1955, 226.
4. C. H. Becker, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Bde. 1/2. Leipzig 1924/32, 65; Nachdruck: Hildesheim 1967.
5. Verspreide Geschriften - Gesammelte Schriften von C. Snouk Hurgronje. Bde I.-V Bonn-Leipzig 1923/25; Bd. VI mit Index und Bibliographie: Leiden 1927.
6. Vgl. u. a. seine Werke "Skizzen und Vorarbeiten" (1884/99), "Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam" (1901), "Das arabische Reich und sein Sturz" (1902).
7. Vgl. "Annali dell'Islam" (1905/27), "Chronographia islamica" (1913/22).
8. D. B. Macdonald, Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. New York 1903 u. ö., zuletzt Beirut 1965.

* يصدر قريبًا عن قدمس للنشر والتوزيع.

9. Vgl. L. Hagemann, Art. Massignon, Louis-Ferdinand-Jules, in: LThK VI (1997) 1463 (Lit.).
10. 2 vol. Paris 1922, 1975[2]. Vgl. Y. Moubarac, Pentalogie islamo-chrétienne, t. 1: L'aeuvre de Louis Massignon. Beyrouth 1972.
11. Gräfenhainichen 1931; Nachdruck: Darmstadt 1961.
12. Le Coran et la réelation judéo-chrétienne. Études comparées, vol. 1/2. Paris 1958.
13. Paris 1961; 1976[3].
14. Vgl. zu ihm L. Hagemann, Robert Caspar WV - Promotor christlich-islamischer Ökumene. Zum 75. Geburtstag des Jubilars, in: ders./R. Albert (Hrsg.), Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 46). Würzburg-Altenberge 1998,17-29.
15. The Qur'an. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs by Richard Bell, Vol. 1/2. Edinburgh 1937/39; repr. 1960.
16. The Koran interpreted. By Arthur J. Arberry Vol. 1/2. London 1955; [3]1971. - Aus Pakistan liegt ebenfalls eine englische Übersetzung vor: Abdallah Yusuf Ali, The Glorious Qur'an. Translation and commentary. 2 Bde. Lahore 1935; [3]1938; Nachdruck: Beirut o. J.
17. Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates, vol. 1/2. Paris 1949/51.
18. Paris 1967; Beirut 1980.
19. Reclams Universal-Bibliothek (4206-10). Stuttgart 1960; [2]1970. - Neubearbeitung durch Kurt Rudolph. Leipzig 1965.

20. Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart 1989[5]; Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret. Stuttgart 1990[4].
21. Der Koran. Übersetzung von A. Th. Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Gütersloh 1987; 1992[2].
22. Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übrsetzung und wissenschaftlicher Kommentar. 10 Bde. Gütersloh 1990-1999.
23. Vgl. die "Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas": AAS 58 (1966) 740-744, approbierte deutsche Übersetzung in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II. Freiburg-Basel-Wien 1967,489-495 (dort auch der hat. Text: 4881f.); speziell zum Islam Nr. 3; vgl. dazu den "Exkurs zum Konzilstext über die Muslim" von G. C. Anawati, in: ebd. 485-487.
24. K. Hock, Der Islam im Spiegel westlicher Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 8). Köln-Wien 1986, 39. - Einen ersten Überblick über die Weltmissionskonferenz gibt W. Günther, in: K. Müller/Th. Sundermeier (Hrsg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin 1987, 533-539.
25. Vgl. K. Hock, Der Islam im Spiegelbild westlicher Theologie, a. a. O. 851f.
26. Vgl. ebd. 135 ff.
27. Vgl. 137 f.
28. Vgl. Ebd. 138 f.
29. Vgl. ebd. 120 ff.
30. Ebd. 122.

10) بين التقارب والتنابذ، ميادين المشكلات غير المحلولة

1. Vgl. L. Hageman, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 4). Würzburg-Altenberge 1994[3].
2. Vgl. L. Hagemann/R. Albert (Hrsg.), Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 46). Würzburg-Altenberge 1998.
3. In: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II. Freiburg-Basel-Wien 1466, 489-495: Nr. 3; vgl. dazu den „Exkurs zum Konzilstext über die Muslime" von G. C. Anawati, in: ebd. 485-487.
4. Vgl. L. Hagemann/E. Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 19). Würzburg-Altenberge 1992.
5. Art. 16, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 1, a. a. O. 205.
6. Ansprache des Papstes an die Bevölkerung und im besonderen an die Muslime in Kaduna vom 14.02.1982, in: Der Apostolische Stuhl 1982. Köln 1984, 263.
7. ". . und der Fremdling, der in deinen Toren ist„ Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Bonn-Frankfurt/M.-Hannover 1997; vgl. gleichnamige Arbeitshilfe zum Thema ebd. 1998.
8. F. Mernissi, Der politische Harem. Mohammed und die Frauen (Herder Spektrum 4104). Freiburg-Basel-Wien 1998[3], 252.
9. Vgl. C. Colpe, Problem Islam. Weinheim 1994[2], 115.

* التركي: المقصود بذلك المسلم (زياد مني).

الفهارس

ثبت الأعلام

ثبت المواقع الجغرافية

ي

ثبت الكتب والرسائل

ثبت المراجع

Abdallah Yusuf Ali: The Glorious Qur`an. Translation and commentary. 2 Bde. Lahore 1935; 1938[3]; Nachdruck: Beirut o. J.
Abel, F. M.: Le couvent des Frères Prêcheurs à Saint Jean d'Arc, in: Revue Biblique 43 (1934).
Abu-Nasr, J. N.: A history of the Maghrib. Cambridge 1971.
Altaper, B.: Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie III). Habelschwerdt/Schles. 1924.
___: Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jhdts., in: ZMR 23 (1933).
___: Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jhdts., in: ZMR 23 (1933).
___: Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jhdt., in: OrChrP 2 (1936). Zur Geschichte der antiislamischen Polemik während des 13. und 14. Jhdts., in: HJ 56 (1936).
___: Glaubenszwang und Glaubensfreiheit bei Raymundus Lullus, in: HJ 48 (1928).
Altheim, F./Stiehl, R.: Die Araber in der alten Welt, 5 Bde. Berlin 1964-69.
d'Alverny, M.-Th.: Deux traductions latines du Coran au moyen-âge, in: AHD 16 (1947/48).
___ : La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe siècle au milieu du XII[e] siècle, in: L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, vol. II (Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo XII). Spoleto 1965.
___: Quelques manuscrits de la "Collectio Toletana", in: G. Constable/J. Kritzeck (Hrsg.), Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and Texts commemorating the eighth centenary of his death (Studia Anselmiana 40). Romar 1956.
Anawati, G.-C.: Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948.
___: Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht, in: A. Bsteh (Hrsg.): Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beiträge zur Religionstheologie 5). Mödling 1987.
___: Nicolas de Cues et le problème de l'Islam, in: NIMM (1970).
___: Exkurs zum Konzilstext über die Muslim, in: LThK, Das II. Vatikanische Konzil, Bd. II. Freiburg-Basel-Wien 1966.
Antes, P: Der Islam als politischer Faktor. Hannover 1997[3].
___: Ethik und Politik im Islam, in: ders. u. a.: Der Islam. Religion - Ethik - Politik. Stuttgart-Berlin-Köln 1991.
___: Ethik und Politik im Islam. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982.
Arberry, J.: The Koran interpreted, Vol. 1/2. London 1955; 1971[3].
Arrivabene, A.: L'Alcorano di Macometto etc. Venice 1547.
Ashtor, E.: The Jews of Moslem Spain, 2 Bde. Philadelphia 1973-1979.
Ayache, A.: Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Paris 1964.

Baca, A. R. (Hrsg.): Aenas Silvius Piccolomini: Epistola ad Mahomatem II. New York 1990.
Bardy, G.: La conversion au christianisme durant les premiers siècles. Paris 1949.
Barge, H.: Der Dominikanermnch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient, in: Allgemeine Missionszeitschrift 43 (1916).
Barrett, D. B. (ed.): World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000. Oxford 1982.
Battenberg, E: Das europäische Zeitalter der Juden. Teilband I: Von den Anfängen bis 1650. Darmstadt 1990.
Baumgartner, J.: Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg, in: HdK VI/2, 550.
Baus, K.: Das nordafrikanische Christentum vom Beginn der Vandalenherrschaft bis zur islamischen Invasion, in: HdK II/2.
___: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, in: HdK I.
Becker, C. H.: Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Bde. 1/2. Leipzig 1924/32. Nachdruck: Hildesheim 1967.
Bell, R.: The Origin of Islam in its Christian Environment. Edinburgh 1926, Nachdruck: London 1968.
___: The Qur'an. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs by Richard Bell, Vol. 1/2. Edinburgh 1937/39; repô. 1960.
Berg, D.: Kreuzzugsbewegung und Propagatio fidei. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie, in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hrsg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 17). Berlin-New York 1985.
___: Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert, in: M. Gerwing/G. Ruppert (Hrsg.): Renovatio et Reformatio. FS L. Hödl. Münster 1985.
Bibliander, Th. (Hrsg.): Machumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina omnis quae & Ismahelitarum lex, & Alcoranum dicitur etc. Vol. I/II. Basel 1543 (1550[2]).
Bishko, C. J.: Peter the Venerable's journey to Spain, in: StA 40.
Blachère, R.: Introduction au Coran. Paris 1947.
___: Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates, Vol. 1/2. Paris 1949/51.
Bonner, A.: Selected Works of Ramon Luull, 2 Bde. Princeton 1985.
Boor, C. de: Chronographia Theophanis, 2 Bde. Leipzig 1883-1885.
Bouman, L: Der Koran und die Juden. Darmstadt 1990.
Brincken, A. D. van den: Die "Nationes Christianoôum Orientalium" im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 22), Köln-Wien 1974.
Brisson, J. E: Gloire et misère de l'Afrique du Nord. Tunesie-Algerie-Maroc, 2 Bde., Paris 1931; Bd. I X1951 (= 1975); Bd. II X1952 (= 1975).
Brox, N./Engels, O., u. a. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Bd. 4-7. Freiburg-Basel-Wien 1991-1995.
Buchanan, H.: Luther and the Turks 1519-1529, in: Archiv für Reformationsgeschichte 47 (1956).
Burgevin, F. H.: Cribratio Alchorani. Nicolaus Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion. New York-WashingtonHollywood 1969.
Bürkle, H.: Der Mensch auf der Suche nach Gott - Die Frage der Religionen. Paderborn 1996.
Burns, R. L: Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth Century Dream of Conversion, in: American Historical Review 76 (1971).
Busse, H.: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Darmstadt 1988.
Cabanelas Rodriguez, D.: Juan de Segovia y el primer Alkorán trilingue, in: Al-Andalus 14 (1949).
___: Juan de Segovia y el problema islamico. Madrid 1952.
Caetani, L.: Annali dell'Islam. Mailand 1905-1927.

Cagigas, I. de las: Los Mozárabes. Madrid 1948.
Cahen, C.: Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches (Fischer Weltgeschichte 14). Frankfurt-Hamburg 1968.
___: La Syrie du Nord à l'époque des croisades. Paris 1940.
Campenhausen, A. Frhr. v.: Staatskirchenrecht. München 1996[3].
Campenhausen, H. v: Lateinische Kirchenväter (Urban-Taschenbücher 50). Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986[6].
Cardini, E: Francesco d'Assisi. Mailand 1989.
Chenu, M. D.: Das Werk des Hl. Thomas von Aquin. Heidelberg 1960.
Cleve, Th. C. van: The Fifth Crusade, in: K. M. Setton, A History of the Crusades II. Philadelphia 1962.
Colomer, E.: Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch, in: B. Lewis/F. Niewöhner (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4). Wiesbaden 1992.
___: Ramón Llull y Ramón Martí, in: Estudios Lulianos 28 (1988).
Constable, G. (Hrsg.): Petrus Venerabilis, The Letters of Peter the Venerable. Edited with an introduction and notes (Harvard Historical Studies 78), vol. I/II. Cambridge/Mass. 1967.
Cortarbarria Beitia A. O. P: L'Étude des langues au Moyen Age chez les Dominicains, in: MIDEO 10 (1970).
___: Los textos arabes de Averres en el Pugio Fidei del dominico catalan Raimundo Marti, in: Actas de XII Congresso de la U.E.A.I. (Malaga 1984). Madrid 1986.
___: A., Les sources arabes de l'„Explanatio Simboli" du Dominicain catalan Raymond Martin, in: MIDEO 16 (1983).
___: Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O. P, in: Les Cahiers de Faujeaux 22 (1987).
___ : San Ramón de Penyafort y las Escuelas Dominicanas de Lenguas, in: Escritos del vedat 7 (1977).
Courtois, C.: Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XP siècle, in: Revue historique 195 (1945).
Dall'Arche, M.: Scomparsa del Cristianisimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale. Roma 1967.
Daniel, N.: Islam and the West. The Making of an Image. Edinburgh 1966 u. ö.
Decker, B.: Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. III). Leiden-Köln 1959[2].
Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas, in: AAS 58 (1966), approbierte deutsche- Übersetzung in: LThK, Das II. Vatikanische Konzil, Bd. II. Freiburg-Basel-Wien 1966.
Delacroix, S. (Hrsg.): Histoire universelle des Missions catholiques, Bd. I: Les Missions des origines au XIV[e] siècle. Paris 1956.
Dietrich, E. L.: Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge, in: Saeculum 3 (1952).
Dondaine, A.: Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce, in: Archivum Fratrum Praedicatorumy 37 (1967).
Dondaine, H.-F (Hrsg.): Thomas Aq., Contra Errores Graecorum. Romae 1968 (= ed. Leon. t. XL/A).
___: Thomas Aq., De rationibus fidei. Romae 1968 (= ed. Leon. t. XL/B).
Dozy, R.: Histoire des Musulmans d'Espagne, Bde. 1-3. Leiden 1931[2].
Drewermann, E.: Der Krieg und das Christentum. Regensburg 1984[2].
Ebermann, R.: Die Türkenfurcht. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland während der Reformationszeit. Halle 1904.
Ehmann, J.: Ricoldus de Monte Crucis: Confutatio Alcorani (1300) – Martin Luther: Verlegung des Alcoran (1442). Kommentierte lat.-dt. Textausgabe (Corpus Islamo-Christianum, Series Latins, vol. 6). Würzburg-Altenberge 1999.
Eickhoff, E.: Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Berlin 1966.
Endreß, G.: Einführung in die islamische Geschichte. München 1982;1997[3].
Engels, O.: Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.-13. Jh.). Münster 1970.
___: Reconquista und Landesherrschaft. Paderborn u. a. 1989.

___: /Schreiner, P (Hrsg.): Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Sigmaringen 1993.
Engels, P: Notitia de Mahometo - De statu Sarracenorum. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, vol. 4). Würzburg-Altenberge 1992.
Epalza, M. de: Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens latins des VII-X siècles, in: Islamochristiana 1 (1975); Addenda et corrigenda, in: ebd. 2 (1976).
___: Trois siècles d'histoire mozarabe, in: Travaux et jours 20 (1966).
Erdmann, C.: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Darmstadt 1980.
Euler, W. A.: Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Religionswissenschaftliche Studien 15). Würzburg Altenberge 1990 (^{2}1995).
Fattal, A.: Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Beirut 1958.
Feld, H.: Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1994.
Ferron, J.: Carthage chrétienne, in: DHGE XI.
Fischer, A.: Der Wert der vorhandenen Koranübersetzungen und Sure 111, in: Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-histor. Klasse 89/2 (1937).
Forell, G. W: Luther and the war against the Turks, in: Church History XIV (1945).
Fück, J.: Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig 1955.
Füsel, H.-P/Nagel, T: Islamischer Religionsunterricht und Grundgesetz, in: Europäische Grundrechtszeitschrift H.17, 12. Jg. (1985) 497-503.
Gabriel, L. (Hrsg.): Nikolaus von Kues Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 3, lat.-dt., Studien- und Jubiläumsausgabe, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. Wien 1967.
Gabrieli, E: Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Zürich 1973.
Gaia, P: Esame critico del Corano, in: Opere religione di Nicolb Cusano (Classici delle Religioni. Sezione quarta: La religione cattolica). Torino 1971.
Garcías Paolo, S.: El Miramar de Ramon Llull. Palma 1977.
___: Ramón Llull y el Islam. Palma 1981.
Gardet, L.: Dieu et la destinée de l'Homme. Paris 1967. - Islam. Köln 1968.
Gentrug, Th.: lus Missionarium I. Steyl 1925.
___: Das Missionsprotektorat in den mohammedanischen Staaten Nordafrikas vom 12.-15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 8 (1918).
Glazik, J.: Die Mission der Bettelorden außerhalb Europas, in: HdK III/2.
Glei, R.: Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (Corpus Islamo Christianum, Series Graeca 3). Würzburg-Altenberge 1995.
___: Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert (Corpus Islamo-Christianum, Series Latins 1). Altenberge 1985.
Glick, Th.: A History of the Jews in Christian Spain, 2 Bde. Philadelphia 1961.
Göbel, H. (Hrsg.): Lessings „Nathan". Der Autor, der Text, seine Umwelt, seine Folgen. Berlin 1977.
Goldziher, I.: Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie. Leipzig 1884; Nachdruck: Hildesheim 1967.
___: Muhammedanische Studien. Halle 1889/90; Nachdruck: Hildesheim 1961.
___: Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910; 1925^2; Nachdruck: Heidelberg 1963.
___: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1920; 1952^2.
Golubovich, G.: Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano, 5 Bde., Quaracchi 1906/1927.
___: San Francesco e i Francescani in Damfata (5. 11.1219-2.2.1220), in: Studi Francescani 23 (1926).
Göpfert, H. G. (Hrsg.): G. E. Lessing, Werke. München 1971.
Gottschalk, H. L.: Al-Malik al-Kamil von Egypten und seine Zeit. Wiesbaden 1958.

Grabmann, M.: Die Missionsidee der Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: ZMR 1(1911).
___: Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Münster 1931; 1949[3]; Nachdruck mit Literaturergänzungen von R. Heimmann. Münster 1967.
___: Die Schrift: De rationibus fidel contra Saracens Graecos et Atmens ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin, in: Scholastik 17 (1942).
Graf G.: Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. II (Studi e Testi 133). Città del Vatican 1947.
Groeteken, A.: Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner, in: ZMR 1 (1911).
Grunebaum, G. E. v.: Der Islam im Mittelalter (Bibliothek des Morgenlandes). Zürich-Stuttgart 1966.
___: Der Islam in seiner klassischen Epoche (Bibliothek des Morgenlandes). Zürich-Stuttgart 1966.
Hagemann, L. (ed.): Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VIII: Cribratio Alkorani. Hamburgi 1986.
___: /Glei, R. (Hrsg.): Thomas von Aquin: De rationibus fidel. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe (Corpus Ismao-Christianum, Series Latina 2). Altenberge 1987.
___: /Pulsfort, E., Maria, die Mutter Jesu in Bibel und Koran (Religionswissenschaftliche Studien 19). Würzburg-Altenberge 1992.
___: Auteurs chrétiens de langue latine des XI-XII siècles, in: Islamochristiana 5 (1979).
___: Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens du monde latin des XIII[e] et XIV[e] siècles, in: Islamochristiana 6 (Roma 1980).
___: Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Religionswissenschaftliche Studien 4). Würzburg-Altenberge 1994[3].
___: Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg: Raymundus Lullus und Nikolaus Cusanus, in: K. Hilpert/J. Werbick (Hrsg.): Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf 1995.
___: Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther, in: TThZ 103. Jg., H. 2 (1994).
___: Der Islam in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues und Martin Luther, in: Wort und Antwort 32. Jg., H. 3 (1991).
___: Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte (FT'hSt 21). Frankfurt 1976.
___: Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam. Altenberge 1983.
___: Die erste lateinische Koranübersetzung - Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?, in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hrsg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 17). Berlin-New York 1985.
___: Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift „De rationibus fidei", in: A. Zimmermann (Hrsg.): Thomas von Aquin (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 19). Berlin-New York 1988.
___: Nordafrika, in: K. Müller/W. Ustorf (Hrsg.): Einleitung in die Missionsgeschichte. Stuttgart 1995.
___: Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen (Religionswissenschaftliche Studien 26). Würzburg-Altenberge 1993[2].
___: Zum Aufbruch des Islam. Eine Stellungnahme christlicherseits. Hintergründe - Bedenken und Anfragen - Aussichten, in: O. Bischofberger u. a.: Der Islam in Bewegung (Weltanschauungen im Gespräch, Bd. 10). Freiburg/Schweiz-Zürich 1991.
___: Art. Massignon, Louis-Ferdinand-Jules, in: LThK VI (1997[3]).
___: Robert Caspar W V - Promotor christlich-islamischer Ökumene. Zum 75. Geburtstag des Jubilars, in: ders./R. Albert (Hrsg.): Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 46). Würzburg-Altenberge 1998.

Hagenbach, K. R.: Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, hrsg. v. Historische Gesellschaft zu Basel, IX (1870).
Harnack, A. v.: Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2. Leipzig 1924[4].
Haubst, R.: Die Wege der christologischen manuductio, in: MFCG 16 (1984).
___: Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern, in: MThZ 2 (1951).
Hegel, G. W. E: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952[6].
Henning, Max: Der Koran (Reclams Universal-Bibliothek 4206-10). Stutt gart 1960; 1970[2]. - Neubearbeitung durch Kurt Rudolph. Leipzig 1965.
Hertz, A.: Die Lehre vom "gerechten Krieg" als ethischer Kompromiß, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3. Freiburg 1982.
Highfield, R.: Christians, Jews and Muslims in the Same Society: the Fall of convivencia in Medieval Spain, in: D. Baker (Hrsg.): Religious Motivations. Biographical and Sociological Problems for the Church Historians. Oxford 1978.
Hillgarth, J. N: Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France. Oxford 1971.
Hock, K.: Der Islam im Spiegel wetlicher Theologie. Köln-Wien 1986.
Hoenerbach, W: Islamische Geschichte Spaniens. Zürich-Stuttgart 1970.
Hölscher, G.: Nikolaus von Cues und der Islam, in: ZPhF 2 (1947).
Hoffmann, H.: Gottesfriede und Freuga Dei. Stuttgart 1964.
Holsten, W: Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung
Luthers (Allgemeine Missions-Studien, Heft 13). Gütersloh 1932. Horovitz, J.: Koranische Untersuchungen. Berlin-Leipzig 1926.
Huerga, A.: Hipótesis sobre la Summa contra Gentiles y el Pugio Fidei, in: Angelicum 51 (1974).
Jens, W: Nathans Gesinnung ist von jeher die meinige gewesen, in: H. Küng/W. Jens (Hrsg.): Dichtung und Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka. München 1985.
Julien, Ch.-A.: Histoire de l'Afrique du Nord. Paris 1969[4].
Kaeppeli, Th.: Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, 3 Bde. Rom 1970-1980.
Kaweran, P: Ostkirchengeschichte, 4 Bde. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 441. 442. 451. 456). Leuven 1982-1984.
Kedar, B. Z.: Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims. Princeton/N. J. 1984.
Khadduri, M.: War and peace in the law of Islam. Baltimore 1955.
Khoury, A. Th.: Bibliographie du dialoque islamo-chrétien. Auteurs chrétiens byzantins du langue grecque des VII-X siècles, in: Islamochristiana 1(1975).
___: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Bde. 1 ff. Gütersloh 1990 ff.
___: Die Christologie des Korans, in: ZMR 52 (1968).
___: Frieden, Toleranz und universale Solidarität in der Sicht des Islams, in: H. Althaus (Hrsg.): Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen. Altenberge 1988.
___: Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII[e] - XIII[e] s.). Louvain-Paris 1969[2].
___: Polémique byzantine contre l'Islam (VIII[e]-XIII[e] s.). Leiden 1972[2].
___: Toleranz im Islam (Religionswissenschaftliche Studien 8). Altenberge 1986[2].
___: Der Koran. Übersetzung. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Gütersloh 1987; 1992[2].
___: /Hagemann, L.: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (Religionswissenschaftliche Studien, Bd.7). Würzburg-Altenberge 1994[2].
___: /Hagemann, L./P. Heine: Islam-Lexikon. 3 Bde. Freiburg-Basel-Wien 1991; 1999[3].
Klibansky, R./Bascouô, H. (Hrsg.): Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VII: De pace fidei. Hamburgi 1959.

Koehler, H.: L'Eglise chrétienne du Maroc et la Mission Franciscaine (12211790). Paris 1934.
Köhler, W: Zu Biblianders Koran-Ausgabe, in: Zwingliana 3/11 (1918).
Kritzeck, i: Peter the Venerable and Islam (Princeton Oriental Studies 23). Princeton/N. J. 1964.
___: Peter the Venerable and the Toledan Collection, in: StA 40.
___: Robert of Ketton's Translation of the Qur'an, in: The Islamic Quarterly 2 (1955).
Küng, H.: Projekt Weltethos. München 1990 u. ö.
___: Religion im Prozeß der Aufklärung, in: ders./W. Jens (Hrsg.): Dichtung und Religion. München 1985.
Lachner, R.: Raimund von Penafort, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII. Herzberg 1994.
Lähnemann, L (Hrsg.): Erziehung zur Kulturbegegnung. Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens, Schwerpunkt Christentum und Islam. Hamburg 1986.
Lamparter, H.: Luthers Stellung zum Türkenkrieg. München 1940.
Lapeyre, G. G.: L'ancienne Eglise de Carthage, 2 vol. Paris 1932.
Laroui, A.: L'histoire du Maghreb - un essai de synthèse. Paris 1970.
Leclerq, D.-L: Pierre le Vénérable et l'invitation au salut, in: Bulletin des
Missions 20 (1966).
___: Pierre le Vénérable. Saint-Wandville 1946.
Lemmens, L.: De Sancto Francisco Christum praedicante coram sultano Aegypti, in: Archivum Franciscanum Historicum 19 (1926).
Lenzenweger, J., u. a. (Hrsg.): Geschichte der katholischen Kirche, Graz Wien-Köln 1990.
Lévi-Provenal, E.: Histoire de l'Espagne musulmane, Bde. 1-3. Paris 1950-1953.
Lind, R.: Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg. Gießen 1940.
Llinarès, A.: Raymond Lull, Philosoph de l'Action. Paris 1963.
Lohr, Ch.: Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984).
Lomax, D. W: Die Reconquista. München 1980.
Mandonnet, E: Fra Ricoldo de Monte-Croce, Pélerin en Terre Sainte et Missionsire en Orient, in: Revue Biblique 2 (1893).
Manitius, M.: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. 3. München 1931; Nachdruck: ebd. 1965 (Handbuch der Altertumswissenschaft, hrsg. v. W. Otto, 1X12, 1-3).
Manuel, P: La première traduction latine du Coran, in: En terre d'Islam (1945).
___: Une Encyclopédie de L'Islam. Le Recueil de Bibliander 1543 et 1550, in: En Terre d'Islam (1946).
Marmura, M.: Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25/2). Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985.
Marraccius, L.: Refutatio Alcorani, 2 vol.; vol. 1: Alcorani textus universus. Pativii 1698.
Massignon, L.: La passion d'al Hosayn-ibn-Mansur al-Halloj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse, 2 vol. Paris 1922, 1975[2].
Masson, D.: Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées, 2 vol. Paris 1958.
Mayer, H. E.: Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968 (1985[6]).
Menze, C.: Zur Geschichte der Toleranzidee von der Frühaufklärung bis zum Neuhumanismus in Deutschland, in: J. Schneider (Hrsg.): Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik 13). Münster 1996.
Menzel, O.: Johannes Kymeus: Des Babsts Hercules wider die Deudschen, in: Cusanus-Studien VI. Heidelberg 1941.
Menzini, A.: Per lo Studio della Leggenda di Maometto in Occidente, in: Rendiconti della R. Accademia Nationale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche ser. VI, Bd. 10 (1934).

Mérigoux OP, J.-M. (Hrsg.): Riccoldo da Monte di Croce, Contra legem Sarracenorum, in: Memorie Dominicane N. 5.17 (1986).
___: Un précurseur du dialogue islamo-chrétien, Frère Ricoldo (1243-1320), in: Revue Thomiste (1973).
Mohler, L. (Hrsg.): Nicolaus von Cues, Über den Frieden im Glauben, (NvKdÜ, Heft 8, Philosophische Bibliothek, Bd. 223). Leipzig 1943. Monneret de Villard, U.: La Vita, le opere e i viaggi di fratre Ricoldo de Montecroce O.P, in: OrChrP 10 (1944).
___: Il libro della Peregrinazione nelle parti d'Oriente di fratre Ricoldo de Montecroce. Rom 1948.
___: Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo (Studi e Testi 110). Città del Vaticano 1944.
Moubarac, Y.: Pentalogie islamo-chrétienne, t. 1: L'ceuvre de Louis Massignon. Beyrouth 1972.
Müller, K./Ustorf, W.: Einleitung in die Missionsgeschichte. Stuttgart 1995.
___: /Sundermeier, Th. (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987.
Neill, S.: Geschichte der christlichen Missionen, hrsg. und ergänzt von N.-P Moritzen. Erlangen 1990².
Niewöhner, E: Veritas live Varietal. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern (Bibliothek der Aufklärung V). Heidelberg 1988. Nijenhuis, W: Luther en de Islam, in: Nederlands Theologische Tijdschrift 33 (1979).
Nöldeke, Th.: Geschichte des Qorans, 1. Über den Ursprung des Qorans. Bearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig 1909; 2. Die Sammlung des Qorans. Völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig 1919; 3: Die Geschichte des Qorantextes. Von Gotthelf Bergsträsser und Otto Pretzl. Leipzig 1938 (Nachdruck: Hildesheim 1961 und 1970).
Odier-Bignami, J./Levi della Vida, G.: Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira, in: MAH LXII (1950).
Oelmüller, W: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt/M. 1969.
Otto, J. A.: Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Jo
hann Philipp Roothaan. Freiburg 1939.
Ottaviano, C. (ed.): De adventu Messiae prol., in: Estudis Universitaris Catalans 14 (1929).
Palencia, A. Gonzalez: Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII, 4 Bde. Madrid 1926-1930.
Paret, R.: Der Koran. Übersetzung. Stuttgart 1966; Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1971; 1977². Als Taschenbuch: Stuttgart 1986³.
Parisse, M.: Die Iberische Halbinsel, in: J.-M. Mayeur u. a. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums, Religion - Politik - Kultur. Deutsche Ausgabe, Bd. 5. Freiburg-Basel-Wien 1994.
Payne, R.: Die Kreuzzüge. Zweihundert Jahre Kampf um das Heilige Grab. Zürich 1986.
Pfannmüller, G.: Handbuch der Islam-Literatur. Berlin-Leipzig 1923.
Pfister, R.: Reformation, Zïirken, Islam: Zwingliana 10 (1956).
Pida1, R. Menéndez: La Espaa del Cid, 2 Bde. Madrid 1947².
Piepmeier, H.: Aufklärung I - Philosophisch, in: TRE I.
Pilcher, A. Douglas: North Africa Mission - Nordafrikanische Mission, in: S. Neill/N.-P. Moritzen/E. Schrupp (Hrsg.): Lexikon zur Weltmission. Wuppertal-Erlangen 1975.
Platzeck, E. W: Raimund Lull. Sein Leben - seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens I/II (Bibliotheca Franciscana 5/6). Düsseldorf 1962-64.
Powell, J. M. (Hrsg.): Muslims under Latin Rule 1100-1300. Princeton 1990.
Preuß, H.: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Leipzig 1906.
Rahman, S. A.: Punishment of apostasy in Islam. Lahore 1972.

Rambaud-Buhot, J. (ed.): Quomodo Terra Sancta recuperari potest (Petitio Raymundi ad Nicolaum IV. Papam) und Tractatus de modo convertendi infideles, in: Opera latins III. Palma de Mallorca 1954.
Reinert, B.: Der islamische Begriff des „heiligen Krieges". Ursprung und Entwicklung, in: F. Stolz (Hrsg.): Religion zu Krieg und Frieden. Zürich 1986.
Rengstorf K. H./Kortzfleisch, S. v. (Hrsg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I. Stuttgart 1968 (Taschenbuchausgabe 1988).
Robles Sierra, A.: Fray Ramón Marti de Subirats, O.P y el dialogo misional en el siglo XIII. Burgos 1986.
___: Raimundi Martini Capistrum ludaeorum 1/II (Corpus Islamo-Christianum: Series Latins 3 und 5). Würzburg-Altenberge 1990 und 1993.
Rodinson, M.: Das Bild im Westen und westliche Islamstudien, in: J. Schacht/C. E. Bosworth (Hrsg.): Das Vermächtnis des Islams. 2 Bde. Zürich-München 1980.
Röhricht, R. (Hrsg.): Epistolae V de perditione Acconis 1291 Fratris Ricoldi de Monte Crucis, in: Archives de l'Orient Latin II, 2 (1884).
___: Lettres de Ricoldo de Monte Croce, in: AOL 2,2 (1884).
Roncaglia, M.: Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano I: Storia della provincia della Terra Santa, 1: Francescani in Oriente durante la Crociata. Kairo 1954.
___: San Francesco d'Assisi in Oriente, in: Studi Francescani 50 (1953).
Ruh, H.: Ist die Lehre vom gerechten Krieg am Ende?, in: F. Stolz (Hrsg.): Religion zu Krieg und Frieden. Zürich 1986.
Runciman, S: Geschichte der Kreuzzüge, 3 Bde. München [2]1975.
Sahas, D. J.: John of Damascus an Islam. The „Heresy of the Ismaelites". Leiden 1972.
Sanchez Alboronoz, Cl.: La Espafla musulmans, segün los autores islamistas y christianos medievales, 2 Bde. Buenos Aires 1946.
Schindler, A.: Das christliche Nordafrika, (2.-7. Jh.), in: TRE 1(1977).
Schmidlin, J.: Katholische Missionsgeschichte. Steyl o. J. (1925).
Schmidt, M.: Aufklärung II - Theologisch, in: TRE I.
Schneider, W.: Hoffnung auf Vernunft – Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg 1990.
Schoen, U.: Die Kirche der Berber. Über die mutmaßlichen Gründe ihres Aussterben, in: Th. Sundermeier (Hrsg.): Vides pro mundi vita. Gütersloh 1980.
___: Vom Leben und Sterben der Kirche in Nordafrika, in: W. Ustorf/W. Weisse (Hrsg.): Kirchen in Afrika. Erlangen 1979.
___: Jean Faure, Missionar und Theologe in Afrika und im Islam. Göttingen 1984.
Schragl, F: Die. Kreuzzüge, in: Geschichte der katholischen Kirche, hrsg. von J. Lenzenweger/P. Stockmeier/K. Amon/R. Zinnhohler. Graz-Wien-Köln 1990.
___: Kreuzzüge mit anderen Zielsetzungen, in: ebd.
Schröder, W.: Aufklärung, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 1. Hamburg 1990.
Schweigger, S.: De Arabische Alcoran etc. Hamburg 1641.
___: Alcoranus Mahumeticus, das ist: der Türken Alcoran, Religione und Aberglauben etc. Nürnberg 1616.
Schwingen, R. C.: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Stuttgart 1977.
Seston, W.: Sur les derniers temps du christianisme en Afrique, in: MAH 53 (1936).
Setton, K. M.: A History of the Crusades, 6 Bde. Philadelphia 1955-1989.
Siegesart, J.: Die Pataria des 11. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte 71 (1977).
Simon, G.: Der Islam und die christliche Verkündigung. Gütersloh 1920.
Simonet, F. J.: Historia de los Mozárabes de España. Madrid 1903.
Six, J. E: Charles de Foucauld. Freiburg 1981.
Snouk-Hurgronje, C.: Verspreide Geschritten - Gesammelte Schriften, Bde. I-V. Bonn-Leipzig 1923/25.
Soden, H.: Die Geschichte der altchristlichen Kirche in Nordafrika, in: Ur christentum und Geschichte. Band II. Tübingen 1956.
Southern, R. W: Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart-Berlin-Köln Mainz 1981.

Speel, C. J.: The Disappearence of Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam, in: CH 29 (1960).
Speyer, H.: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Gräfenhainichen 1931; Nachdruck: Darmstadt 1961.
Spuler-Stegemann, U.: Muslime in Deutschland. Nebeneinandet oder Miteinander? Freiburg-Basel-Wien 1998.
Steinschneider, M.: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhaltes (Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes VI, 3). Leipzig 1877; Nachdruck: Hildesheim 1966.
___: Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. Wien 1904.
Stieglecker, H.: Die Glaubenslehren des Islam. Paderborn-München-Wien 1962; 1983[2].
Streit, R./Dindinger, J. (Hrsg.): Bibliotheca Missionum, XV: Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599. Freiburg 1951.
Sygranyes de Franck, R.: Raymond Lull, docteur des missions. SchöneckBeckenried 1954.
Teissier, H.: Eglise en Islam. Paris 1984.
Tenbrock, R. H./Kluxen, K.: Zeit und Menschen - Das Werden der modernen Welt (1648-1918), Bd. 3. München 1977.
Terrasse, H.: Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident. Paris 1958.
Théry, P. G.: Tolède, grande ville de la renaissance médiévale, point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne. Oran 1944.
Throop, P. A.: Criticism of Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda. Amsterdam 1940.
Tien, A. (Hrsg.): Risalat `Abdallah ibn-Isma'il al-Hashimi ila `Abd-al-Masih ibn-Ishak al-Kindi wa Risalat al-Kindi ila al-Hashimi. London 1880; Neuauflagen 1885 und 1912.
Toldt, K.-P: Raimundus Marti, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII. Herzberg 1994.
Tourneau, R. le: The Almohad movement. Princeton 1969.
Umhau Wolf, C.: Luther and Mohammedanism: MW 31 (1941).
Urvoy, D.: Penser l'Islam: les présupposés islamiques de l'Art de Llull. Paris 1980. - Ramon Lull et l'Islam, in: Islamochristiana 7 (1981).
Vasiliev, A. A.: History of the Byzantine Empire. 2 Bde. Madison 1961[3].
___: Byzance et les Arabes 2 Bde. Brüssel 1935/50.
Vat, O. van der: Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im Nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen. Missionswissenschaftliche Studien, hrsg. v. J. Schmidlin, Neue Reihe Bd. 6). Werl 1934.
Vernet, J.: Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident. ZürichMünchen 1984.
Villanyi, A.: La fondation de la mission algérienne dans la correspondance du Père Géneral Roothaan, in: NZM 18 (1962)
Voerzio, M.: Fr. Guglielmo da Tripoli. Firenze 1955.
Vones, L.: Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter 711-1480. Reiche - Kronen - Regionen. Sigmaringen 1993.
Waardenburg, J.: Islamisch-Christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge (Religionswissenschaftliche Studien 23). Würzburg-Altenberge 1993.
___: L'Islam dans le miroir de l'Occident (Recherches Méditerranéennes III). Paris-La Haye 1970[3].
Waltz, J.: Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas, in: Muslim World 66 (1976).
Walz, A.: Chronotaxis vitae et operum Sancti Thomae de Aquino, in :Angelicum 16 (1939).
___: San Thomas d'Aquino. Roma 1945.

Watt, W. M./A. T. Welch: Der Islam I (Religionen der Menschheit, Bd. 25/1). Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980.
___: /Cachia, P: A History of Islamic Spain. Edinburgh 1965.
Wensinck, A. J.: Art. „Bahîra", in: HW Islam (1976).
Werner, E./Erbstöer, M.: Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter (Herder Spektrum 4284). Freiburg-Basel-Wien 1994.
___: Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Leipzig 1956.
___: Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert. Berlin 1975.
Werner, H.-G.: Göttliche und menschliche Vernunft - Lessing über die Möglichkeit einer humanen Zukunft, in: L. Bornscheuer/H. Kaiser/J. Kuhlenkampf (Hrsg.): Glaube - Kritik - Phantasie - Europäische Aufklärung in Religion und Politik, Wissenschaft und Literatur. Frankfurt/M. 1993.
Wieruszowski, H. (ed.): Petitio ad Bonifatium VIII. papam (1295), in: Miscellània Lulliana. Barcelona 1935.
Wolter, H.: Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland, in: HdK III/2.
Woolworth, W: A Bibliography of Koran Texts and Translations, in: The Moslem World 5 (1915).
Zimmermann, H.: Das Mittelalter. II. Teil: Von den Kreuzzügen bis zum Ende der großen Entdeckungsfahrten. Braunschweig 1979.
Zwemer, S.: Translations of the Koran, in: The Moslem World 17 (1927).
___: Studies in Popular Islam, London 1939.
___: Das Gesetz wider den Abfall vom Islam. Gütersloh 1926.